ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 4

KARL JAROŠ

DIE STELLUNG DES ELOHISTEN ZUR KANAANÄISCHEN RELIGION

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG / SCHWEIZ
VANDENHŒCK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1974

Veröffentlicht mit der Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
UV ISBN 3 7278 0117 4 V&R 3 525 53303 9

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

FÜR ANNELIESE UND SIEGFRIED

INHALTSVERZEICHNIS

V O R W O R T

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1973 von der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades angenommen. Erster Referent war Prof. Dr. O.Keel, zweiter Prof. Dr. D.Barthélemy. Die mündlichen Examina fanden am 24. und 25. Mai statt, die Verteidigung am 29. Mai 1973 unter Vorsitz des Dekans Prof. Dr. C.E.O'Neill. Für die Veröffentlichung wurde das Einleitungskapitel stark überarbeitet.

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab mir Herr Prof. Dr. O.Keel, als ich im Herbst 1970 meine Doktoratsstudien an der Universität Fribourg begann. Seit dieser Zeit betreute Herr Prof. Dr. O.Keel die Arbeit sehr intensiv, sei es in Fribourg, sei es von Chicago aus. Ihm möchte ich ganz besonders für die zahlreichen Anregungen und Ermutigungen danken. Für manche kritische Hinweise danke ich Herrn Prof. Dr. D. Barthélemy, dem Vorstand des Bibelinstitutes der Universität Fribourg, wie auch Herrn Prof. Dr. J. Henninger, der mich zu einzelnen Abschnitten beraten hat.

Für die Finanzierung des Druckes danke ich Seiner Exzellenz Erzbischof Edgar A. Maranta, Alterzbischof von Dar es Salaam, dem Hochschulrat der Universität Fribourg und der Schweizer Kapuzinerprovinz. Den Herausgebern der "Orbis Biblicus et Orientalis" danke ich für die Aufnahme der Arbeit in ihre Reihe.

Weiteren Dank schulde ich der Kantons- und Universitätsbibliothek Fribourg für die Beschaffung der zahlreichen Literatur, Frau A.Pichlwagner für die Zeichnungen, meinem damaligen Provinzial P. Isidor

Moritsch, der meine wissenschaftliche Arbeit mit grossem Interesse und Wohlwollen verfolgte, Herrn Assistent Mag. F.Fink für die Hilfe bei der Korrektur der Offsetvorlagen, sowie allen jenen, deren indirekte Hilfe zum Gelingen der Arbeit beitrug.

Obwohl sich die vorliegende Untersuchung zuerst an den Fachwissenschaftler richtet, so sei aber dennoch auf einige Seiten hingewiesen, die auch für einen Nichtfachmann durchaus verständlich sind und einen Überblick vermitteln können: Seite 15-22.38-68.399-405.

Linz/ Donau, 15. Januar 1974 K.Jaroš

E I N F Ü H R U N G

Es geht in unserer Untersuchung nicht um eine Gesamtdarstellung der kanaanäischen Religion[1], sondern um eine Arbeit, in der die Stellung und das Verhältnis des Elohisten zur kanaanäischen Religion[2] dargestellt und präzisiert werden soll. Dieses Ziel wird meist nicht durch philologische Vergleiche[3] erreicht, sondern durch motivgeschichtliche Untersuchungen[4]. Denn oft lässt sich keine literarische Abhängigkeit nachweisen, "aber motivgeschichtlich sind diese Parallelen von Belang"[5]. Die von uns verwendete Methode ist einfach zu skizzieren: Es werden die entsprechenden E-Perikopen herausgegriffen, auf ihre Quellenzugehörigkeit geprüft und untersucht, die darin eingegangenen Traditionen, soweit es möglich ist, herausgeschält, um so die spezifische[6] Interpretation des Textes durch E erfassen zu können.

---

1 Dafür sei vor allem auf Gese, Die Religionen Altsyriens, verwiesen; vgl. Westermann, Sinn und Grenze, in: ThLZ 90 (1965) 493.

2 Vgl. Westermann, a. a. O., 493.

3 Z.B. ugaritischer Texte mit E-Texten.

4 "Nun liegt allerdings jedem Vergleich schon ein Vorverständnis von Religion zugrunde; doch ist es möglich diesem immer schon vorhandenen und immer von anderen Faktoren mitbestimmenden Vorverständnis kritisch zu begegnen, indem man sich möglichst an ein aus dem Phänomen gewonnenes, denkbar formales Gerüst hält ..." (Westermann, a. a. O., 491).

5 Ringgren, Literarkritik, in: ThLZ 91 (1966) 648.

6 Gerade um diese spezifische Interpretation durch den Elohisten geht es ja in unserer Untersuchung. Erst nach sorgfältigen Analysen ist es möglich, dieses Ziel zu erreichen.

Die typische Aussage bzw. Interpretation des E wird daraufhin befragt, wie sie zur kanaanäischen Religion dh. zu dem jeweils angeschnittenen Problem steht.
Wir geben keiner bestimmten Methode den absoluten Vorrang und wollen mit Ringgren[1] daran festhalten, dass nur ein echtes Zusammenspiel der verschiedenen Methoden objektiv[2] der tatsächlichen Sachlage gerecht werden kann[3].
Bisher ist keine Untersuchung erschienen, die einen grossen Teil der E-Schicht auf solche Weise untersucht hätte[4] und man kann deshalb zu unserem Thema auf keine Forschungsgeschichte hinweisen.
Der Begriff "kanaanäische Religion" ist nicht einheitlich. Er meint in erster Linie nicht eine geschichtliche und kultische Verfasstheit von Religion[5], sondern die Kulte und religiösen Strömungen, die in dem geographischen Raum des Golfes von Iskenderum bis zum Golf von 'Aqaba und von der Mittelmeerküste bis zum Euphrat von 1800-700 v. Chr. massgebend waren[6].

Die Quellen der kanaanäischen Religion sind vielfältig[7]. Wir beschränken uns im folgenden auf solche Quellen, die in der vorliegenden Arbeit immer wieder zur Sprache kommen werden. An erster Stelle sei das AT genannt. Es birgt manch wertvolle Information in sich[8]. Freilich

---

1 Ringgren, Literarkritik, in: ThLZ 91 (1966) 648.

2 Objektiv nach dem Stand unserer derzeitigen Kenntnis.

3 Vgl. Zimmerli, Form- und Traditionsgeschichte. in: ZKTh 92 (1970) 72-81.

4 Untersuchungen zu einzelnen E-Texten gibt es.

5 Unter "Verfasstheit" verstehe ich eine Religion wie z.B. das Christentum.

6 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens, 8.

7 A. a. O., 21-35.

8 A. a. O., 30.

ist das AT durch die heftige Auseinandersetzung der prophetischen und dtr Theologie mit der kanaanäischen Religion geprägt, ja belastet und spätere Um- und Neuinterpretationen mögen manches verwischt haben. Doch nach sorgfältigen Analysen erweist sich das AT oft als nützliche Quelle.
Die hervorragensten Quellen der kanaanäischen Religion sind aber die Ugarittexte: Bei den Ausgrabungen in Ugarit, dem heutigen ras esch-schamra in Syrien, von 1929-1939 und seit 1948, die unter der Leitung von Schaeffer im Auftrag der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres unternommen wurden, fand man ua. Tontafeln[1], deren schriftlicher Inhalt ein präziseres Bild der kanaanäischen Religion wiedergibt[2] als es bisher gezeichnet werden konnte[3]. Die Texte wurden fortlaufend veröffentlicht in: Syria, RA, PRU, CRAI und Ug. Die wichtigsten Textausgaben sind die von Herdner[4], Driver[5], Zellig/ Harris[6], Bauer[7] und Gordon[8].

---

1 Vgl. Rüger, Ugarit, BL 1794; Delekat, Ugarittexte, BHH 3 2044-2046; Negev, Archaeological Encyclopedia 327f.

2 Vgl. Fohrer, Die wiederentdeckte kanaanäische Religion, in: ThLZ 78 (1953) 193-200.

3 Die Zahl der wissenschaftlichen Veröffentlichungen ist ungeheuer gross. Eine ugaritische Bibliographie haben Dietrich/ Loretz im Neukirchener Verlag angekündigt. Kaum beachtet und zitiert ist das Buch von Kotalik, Ras Samra-Ugarit (Tschechisch).

4 Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques.

5 Canaanite Myths and Legends.

6 The Ras Shamra Mythological Texts.

7 Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra.

8 Ugaritic Textbook; Grundlegende Übersetzungen: Aistleitner, Texte; Jirku, Kanaanäische Mythen und Epen; ANET 129-155; Gordon, Ugaritic Literature;

Driver, Canaanite Myths and Legends; Gaster Thespis. Ich zitiere die Texte nach der Zählung Eissfeldts. Konkordanzen: Gray, Legacy 326-329; Gese, Die Religionen Altsyriens 231f.; Dietrich, Konkordanz.

Weitere schriftliche Quellen sind die Amarnabriefe[1] und Inschriften[2]. Aus späterer Zeit haben wir die Nachrichten des Philo von Byblos[3] und Lukian von Samosata[4]. Von den nichtschriftlichen Quellen seien besonders Kultobjekte und die Ikonographie[5] genannt.

1. Der ELOHIST in der Kritik der modernen Forschung

Schon im Altertum ist einigen Gelehrten der oft eigenartige Wechsel von יהוה und אלהים aufgefallen[6]. Diese Beobachtung blieb aber ohne weiteren Folgerungen. In der wissenschaftlichen Literatur der Neuzeit[7] taucht zuerst bei Ilgen am Ende des 18. Jh. die Feststellung auf, dass neben J und P noch ein dritter Erzählfaden, nämlich E, vorhanden sei[8]. Diesen Ausführungen schloss sich de Wette[9] an. Etwas später versuchte Hupfeld[10]

---

1 Vgl. Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln; Für Ergänzungen siehe Gese, Die Religionen Altsyriens 23 Anm 13.

2 Vgl. KAI; vgl. weiters Gese, Die Religionen Altsyriens 28 Anm. 36.

3 Vgl. Clemen, Die phönikische Religion; Für den positiven Wert dieser Quelle vgl. Eissfeldt, Sanchunjaton; Ders., Taautos und Sanchunjaton; Ders., Art und Aufbau der phönizischen Geschichte des Philo; Gese, Die Religionen Altsyriens 30-34; du Buisson, Etudes 30ff.

4 Vgl. Clemen, Lukians Schrift; Gese, Die Religionen Altsyriens 34f.

5 Vgl. AOB; ANEP; AOBPs; Weitere Angaben bei Gese, Die Religionen Altsyriens 21 Anm. 2.

6 So Tertullian, Adv Hermog 3 (MPL 2,223f); Augustinus, De Genesi ad litteram 8,11 (MPL 34,382);Chrysostomus, Hom in Gen 14,2 (MPG 53,112).

7 Vgl. Kraus, Geschichte 152ff; Schreiner, Zur Geschichte 1-17; Ruprecht, Vorliterarische Überlieferungen, in ZAW 84 (1972) 293-314.

8 Ilgen, Die Urkunden 341ff.

9 de Wette, Kritik der Israelitischen Geschichte I.

10 Hupfeld, Die Quellen der Genesis.

die Existenz von E zu erweisen[1]. Am grundlegendsten hat jedoch Wellhausen[2] die alttestamentliche Wissenschaft diesbezüglich beeinflusst. Wurden auch seine Thesen nicht unbesonnen übernommen[3], so ist aber dennoch die Pentateuchkritik ganzer Forschergenerationen ohne ihn kaum denkbar[4]. Neben einigen Gelehrten, die die Quellentheorie nicht annahmen oder ihr gegenüber sehr skeptisch blieben, wie Dahse, Wiener, Erdmans, Lohr[5], Halèvy, Jacob, Cassuto[6], Greene, Sayce, König, Naville, Yahuda, McDonald[7], kommt der erste Vorstoss gegen E von Volz und Rudolph[8]. Es wird von Volz für Gen 15-36 die These vertreten, dass nur eine Quellenschrift "J" vorhanden sei, die vielfach bearbeitet wurde. Die Josefsgeschichte hat Rudolph bearbeitet und nach seinen Ausführungen wäre E keine selbständige Quelle, sondern nur ein Bearbeiter von J. Diesem "E" werden folgende Stücke

---

1 Vgl. Volz/ Rudolph, Der Elohist 2ff.

2 Wellhausen, Composition; vgl. Kraus, Geschichte 154.

3 Vgl. Cazelles, Thora 292-310.

4 Obwohl es viele Arbeiten zu Einzelproblemen des E gibt, sind aber nur wenige Arbeiten vorhanden, die sich mit der gesamten E-Schicht befassen. Neben den wichtigen Ausführungen in den Einleitungen von Eissfeldt, Weiser, Fohrer, Kaiser, Robert/ Feuillet, Keel/ Küchler und den Artikel in BL, BHH, RGG, DB, DBS sind die Monographien von Giesebrecht, Procksch, Jenks, Kilian, Ruppert, Wolff und La Verdière zu nennen.

5 Nach Volz/ Rudolph, Der Elohist 3.

6 קאסוטו, תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה.

7 Nach Schrey, Uppsala-Schule, in ThZ 7 (1951) 335.

8 Nicht zuletzt die herkömmliche Methode der Literarkritik, die viel zu schematisch bei Analysen vorging und dabei zu den unterschiedlichsten Ergebnissen kam, veranlasste die beiden Alttestamentler Volz und Rudolph zu einer solch massiven Kritik an E, wie sie in ihrer Monographie "Der Elohist" niedergelegt ist.

zugestanden: Gen 20; 21,3-21.22-32; 31,2.4-16.24-29; 35,1-4.7; 46,1a-5a; 48,15f. Diese Lösung ist aber keinesfalls besser als die klassische, die einen selbständigen E annimmt[1]. Diese Untersuchung lenkte aber wieder mehr den Gedanken darauf, dass E alte Überlieferungen sammelt und bearbeitet. Gerade aber eine solche Tätigkeit des E bedingt, dass er dem ihm vorliegenden Material seinen Stempel aufdrückt[2].
Einige Jahre später griff Rudolph wieder auf dieses Thema zurück[3] und wollte E vollends begraben[4]. Er vertritt die Auffassung, dass J und P je ein geschlossenes Werk darstellen. Daneben gibt es sekundäre Erweiterungen von einem R, der P und D verbindet, von Gruppen, die den Zadokiden feindlich gesinnt waren; ferner gibt es Bereicherungen durch poetische Stücke, durch Voraussagen kommender Ereignisse und durch Erläuterung älterer Texte[5]. Eissfeldt[6] konnte jedoch diese These, dieses Aufleben der "Ergänzungshypothese"[7], sehr unwahrscheinlich machen. Heute nach fast 40 Jahren ist die Fragestellung etwas anders. Es kann nicht mehr um eine Quellenscheidung gehen[8], die einzelne Termini für diese

---

1 Siehe die Begründung bei Hellbardt, Der Elohist, in: ThBl (1933) 242f.

2 Vgl. Seeligmann, Hebräische Erzählung, in: ThZ 18 (1962) 305-325.

3 Rudolph, Der "Elohist" von Exodus bis Josua.

4 A. a. O., 263.

5 A. a..O., 274-281.

6 Die Komposition von Exodus 1-12, KlSchr II 160-170; Die Komposition der Bileamerzählung, KlSchr II 199-226.

7 Zu diesem Problemkreis vgl. Eissfeldt, Einleitung 215.

8 Vgl. Stoebe, Grenzen der Literarkritik, in:ThZ 18 (1962) 385-400. Volz und Rudolph betonen oft zurecht, dass die sprachliche Unterscheidung nicht ausreichend ist. Vgl. Lauter/ Fucks, Mathematische Analyse des literarischen Stils; Albright, Habakkuk; Barr, Semantik; Bee, Methods, in: VT 23 (1973) 257-272.

oder jene Quelle als charakteristisch erkennt[1] und nur damit operiert. Die Quellenscheidung muss wesentlich motivgeschichtliche und theologische Gesichtspunkte heranziehen. Die Pentateuchkritik in diese Richtung gelenkt zu haben, bleibt unbestreitbares Verdienst von Volz und Rudolph[2].

Ein weiterer Angriff auf die klassische Quellentheorie[3] ist die Forschung der sogenannten Uppsala-Schule. Engnell[4] und Pedersen greifen die herkömmliche Methode der Literarkritik an[5] und vertreten eine lange mündliche Tradierung der Stoffe, wodurch sich Dubletten, Unklarheiten und Widersprüche am besten erklären liessen[6]. Die Uppsala-Schule unterscheidet zwischen Erzählstoffen und Gesetzessammlungen. Die Gesetzessammlungen seien aus der Orakelgebung und Gerichtsfunktion der an den Heiligtümern tätigen Priester erwachsen. Hier rechnet man aber mit einer frühen schriftlichen Fixierung, die jedoch eine mündliche Tradierung der Stoffe daneben nicht ausschliesst[7]. Mit der mündlich-kultischen Tradierung der Stoffe hat die Uppsala-Schule sicher etwas Richtiges getroffen[8], aber damit ist die Frage nach den

---

1 Vgl. die Zusammenstellung bei Holzinger, Einleitung 181-190.

2 Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 23f.

3 Vgl. Mowinckel, Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage.

4 Methodological Aspects, in: VTS 7 (1960) 21: "First I would like to state then, that the break with the literary-critical method must be radical; no compromise is possible. The old method must be replaced by a new one. And the only possible alternative is, as far as I can see, what is in Scandinavia called the traditio-historical method."

5 Schrey, Uppsàla-Schule, in: ThZ 7 (1951) 334.

6 A. a. O., 335.

7 A. a. O., 335; Siehe auch Bentzen, Skandinavische Literatur, in: ThR 17 (1949) 273-328.

8 Vgl. Ahlström, Oral and Written Transmission, in: HThR 59 (1966) 69-81.

schriftlichen Aufzeichnungen, wie sie uns im AT vorliegen, noch nicht gelöst. Die kultische Tradierung der Stoffe bedingt notwendig eine laufende und dauernde Anpassung an die konkrete Situation. Von daher gesehen wird es unwahrscheinlich, dass z.B. eine Fixierung der Stoffe im 5. Jh. eine Situation wiedergeben kann, wie sie z.B. im 10. Jh. aktuell war[1]. Es scheint deshalb doch sicherer zu sein, an der schriftlichen Fixierung zu je verschiedenen Zeiten und zum Teil schon sehr früh allgemein festzuhalten, da dadurch das Typische einzelner Pentateuchperikopen besser erklärt werden kann, als wenn man sie in eine total andere geschichtliche Situation stellt.
Ein weiterer Angriff auf die Quellentheorie kommt von Schedl[2]. Die Toledot Theorie Schedls konnte sich aber nicht durchsetzen und es ist ihm bisher kaum gelungen[3], weitere Argumente für seine Hypothese beizubringen[4]. Weder die konservative Haltung[5], noch die Ausführungen von Volz und Rudolph, noch die Uppsala-Schule, noch die eigenwillige Hypothese Schedls[6] vermögen zu befriedigen und es ist daher sachlich und methodisch gerechtfertigt, E als selbständige Quelle gelten zu lassen.

---

1 Eine lange mündliche Tradierung würde den historischen Kern verwischen (vgl. Jos 24).

2 Vgl. Thesenanschlag, in: ThPQ 113 (1965) 170-177; "Das sind die Zeugungen" in: FF 38 (1965) 239-241. Schedl baut auf Wiesman (Die Entstehung der Genesis; vgl. Israels Einzug in Kanaan, in: Bibl 11 (1930) 216-230) auf.

3 Kritik bei Mertens, Kleines Handbuch der Bibelkunde 26-29; Hoffmann, Anmerkungen, in: ZAW 78 (1966) 219-224; Scharbert, Offenbarung, in: MThZ 18 (1967) 96.

4 Die neuesten Darlegungen Schedls, Der gestaltlose Gott, in: ThPQ 119 (1971) 159-164 bringen keine besseren Argumente.

5 Vgl. Mariani, Introductio 5-121. Segal, Composition.

6 Vgl. Scharbert, a. a. O., 96.

2. Literarkritische Tabelle

Eine literarkritische Tabelle über den ganzen Pentateuch aufzustellen, ist mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden. Der Versuch sei dennoch gewagt. Es werden in der Fachliteratur nur wenige solche Tabellen angeboten[1], obwohl die Autoren in ihren literarkritischen Analysen apodiktisch manche Verse der oder jener Quelle zuweisen. Es kann fast der Eindruck entstehen, als scheute man sich, in einer Tabelle, die leichter kontrollierbar und übersichtlicher ist als Mammutsätze, zu seiner Meinung zu stehen. Mit Seeligmann[2] möchte ich darauf hinweisen, dass die Scheidung der Quellen "besonders auf die einzelnen Bestandteile mit starker Unsicherheit belastet bleibt".

Genesis[3]

J	E	P[4]	R
2,4-4,26		1,1-2,4a	
5,29		5,1-28.30-32	
6,1-6.7+.8		6,9-22	
7,1-2.3b-5.7+. 10.12.16b.17b		7,6.11.13-16a 17a.18-21.24	7,3a
8,2b.3a.6.8-12 13b.20-22		8,1.2a.3b-5 13a.14-19	

---

1 Ausser den oft ungenauen Angaben in den Einleitungen nur: Eissfeldt, Synopse; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 17-19 29-35 38f; Ruppert, Übersicht 382-388; Keel/ Küchler, Texte I 56-59; Zenger, Sinaitheophanie 207-232.

2 Hebräische Erzählung, in: ThZ 19 (1962) 325.

3 Nach Ruppert, Übersicht 382-384 und Kapitel 15 25 27 34 41 36 nach Keel/ Küchler, Texte I 56-59 (mit kleinen Ergänzungen).

4 P nach Elliger, Geschichtserzählung, in: ZThK 49 (1952) 121f; vgl. Elliger, Leviticus; McEvenue, The Priestly Writer; Koch, Priesterschrift.

J	E	P	R
9,18-27		9,1-17.28.29	
10,1b.8.9.10-19 21.25-30		10,1a.2-7.20 22.23.31f	10,24
11,1-9.28-30 12,1-4a.6-20		11,10-27.31.32 12,4b.5	
13,1-5.7-11a 12b.13-18		13,6.11b.12a	
14 (spezielle Quelle)			
15,1-12+.17- 21	15,13-16		15,12+
16,1b.2.4-14		16,1a.3.15.16	
		17,1-27[1]	
18,1-18.20-33			18,19
19,1-28.30-38			19,29
	20,1-18		
21,1a.2a.7.27b- 31a.33-34	21,6.8-19 20-27a.31b- 32	21,1b.2b-5	
22,20-24	22,1-14.19 (ohne Zusätze)		22,15-18
		23,1-20	
24,1-67			
25,1-6.11b 21-26a.27-34		25,7-11a.12-17 18.19-20.26b	
26,1-3a.6-33		26,34-35	26,3b-5
27,1abα.2-3 4b-7aα.15.19b- 20.24-27.29a 30aα.30b.31b. 33-34.36-40. 41b-42.44-45a 45c	27,1bβ.4a 7aβ-14.16- 19a.21-23 28.29b.30aβ 31a.32.35 41a.43.45b		
28,13-16.19	28,10-12.17- 18.20-22	28,1-9	
29,2-14.31-35	29,1.15- 23.25-28a 30	(29,24.28b.29)	

1 Für die komplizierte Zusammensetzung dieses Kapitels vgl. McEvenue, The Priestly Writer 145-178.

J	E	P	R
30,9a.10.11 13+.14-16 20b.21.22b 24b.25.27 29-31.35+ 36.37+-40+ 41-43	30,1-3.4b 5-8.13+ 17-20a.22a 23.24a.26 28.32-34 35.37+.40+	(30,4a.9b)	
31,1.3.19a.21 25.27.31b.36a 38-40.44.46.48 51+.52+.53a.	31,2.4-9 11.13.19b 14-18a.20 22-23.24 26.28-29 30-31a.32-35 36b-37.41- 43.45- 49 (ohne R- Zusätze) 50 53b-54		31,10.12 18b?.47 45+.49+.
32,4-14a.23.25b 26b.30.31.32b	32,1-3.14b- 22.24.25a 26a.27-29 32a		33!
33,1-4.6-10 12-17	33,5.11.18a 19.20	33,18b+	
34,2b.3.5+.7 11-12.14.19 25ab.26.29b-31	34,1-2a.2c.4.6.8- 10.13+.15- 18.20-24a 24b+.25c 27-29a		
35,21-22a.17	35,1-4dtr 6b-8.14a- 15 (ohne Relativ- satz) 16 18-20	35,5-6a.9-13 22b-29	
36,9b-39		36,1-9a.40-43	
37,3-4.9a 12-13.14b 18b.21.23 25-27.28b 31-33.35	37,5a.6- 8.10 (ohne die ersten fünf Worte) 11.14a.15- 18a.19-20 22.24.28a 29-30.34	37,1-2	37,5b.(8b) 9b
38,1-30			
39,1-23			

J	E	P	R
40,1.5b.15b?	40,2-5a 6-8.9-15a 16-19.20-23		
41,30a.34a.35a 36a.38.42.44- 45.48.53-54a 55.56b-57	41,1-7.8-14a 14b-16.17- 24.25-29 30b-(32a) 32b-37 39-41.43 47.49-50a 51-52.54b	41,46	41,50b.56a
42,2.5.7.9b- 11a.12.27 28ab+.38	42,1.3-4 6.8-9a 11b.13-26 28b+.29-37		
43,1-13.15-23a 24-34	43,14.23b		
44,1+.2+.3-34		44,1+	
45,1.4.5a.6 9-12.14.19+ 21a.22-24a 27a+.28	45,2.3.5b 7.8.13.15- 18.20.21b 24b.25.26 27b		
46,1a.5b.28- 34	46,1b-5a	46,6.7.(8-27)	
47,1-5a.6b.12- 27a.29-31		47,5b.6a.7 (8-10) 11 27b.28	
48,2b.9b 10a.13.14 17-19	48,1.2a 7-9a 10b-12.15 16.20+-22	48,3-6a(b)	
49,1b-28a		49,1a.28b-33	
50,1-3a.4+-8 10b.11.14a 18.21.22	50,3b.4a+ 9.10a.15- 17.19-20 23.24a.b+ 25.26	50,12.13	50,14b
Exodus[1]			
1,6.8-10.11b.22	1,11a.12 15-21	1,1-5.7.13.14	

1 Zuteilung nach Ruppert, Übersicht 384-386.

J	E	P	R
2,1.6+.10b.11a 15+.16-22	2,2-5.6+ 7-10a.11b-14	2,23-25	
3,1a.2.3.4a.5 7.8dtr.16 17dtr.18-20	3,1b.4b.6 9-15.21.22		
4,19.20a.24-26.29.31b	4,1-18.20b 22.23.27. 28.30.31a		
5,3.4.6-8.10 11a.12-22a.23b	5,1.2.5.9 11b.22b.23a		
6,1+	6,1+	6,2-12.(13-30)	
7,14.15a.17a. 18.21a.23-25 26-29	7,15b.16 17b.20+	7,1-13.19.20+ 21b.22	
8,4-11a.16-28		8,1-3.11b.12-15	
9,1-7.13.21.23b 24b-30.33.34	9,22.23a. 24a.35	9,8-12	9,31-32
10,1-7.(12)13+ 14b.15-19.25.28 29.	10,8-12.13+ 14a.20-24 26.27		
11,4-8	11,1-3		11,(9.10)
12,21-23.27b. 29.30b.33.34 37-39	12,30a.31 32.35.36	12,1(2)3-14 (15-20)28.40 41 (42-51)	12.24.25 26.27a
13,20-22	13,17-19	13,(1.2)	13,3-16[1]
14,5a.6.10.13b 14.19b.20b.21b 24.25.27bc.28c 30	14,5b.7 8b.9a.11-13a.15-16 19a.20a 21ac.22-23 26.27a.28a 29.31	14,1-4.8a.9b 17.18.23bc 28b	
15,1-19 (Siegeslied) = keiner Quelle zuzuweisen[2]			
22a+.b.23-25	15,20.21	15,22a+.27	
16,4+.5.13b.14a 15.21.27.29.30 31b.35a		16,1-3.6.7(8) 9-13a.14b+.16-20.22-26.31a (32-34) 35b(36)	16,28

1 Vgl. Eissfeldt, Synopse 132+.

2 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 96ff.

J	E	P	R
17,1b+.2.7	17,3-6.8- 13.15.16	17,1ab	17,14
	18,1a(1b) 2a(2b).3a (3b) (4) 5-8a (8a) 8b(8b.9-11) 12-27[1]		
19,9.10.11.12 13a.14-16a+.18 20-24	19,2b-4 5.6a.6b-8 13b.16.17 19.25	19,1.2a	
20, 1-21E[2]	20,22-23,19		
	23,20-22 23 (ohne"und ich werde sie aus- rotten) 24a 25-33[3]		
	24,(1.2)3a b 4.5(ohne Zebach)6.8 9-11.12.14 15-17.18aβb[4]		
25,1-31,18a[5]			
	31,18b		
	32,1-6.15(ohne "des Zeugnisses") 16-20.30-34a[6]		
33,1-3a.12- 23	33,3b-11[7]		
34,1-8.9a+b+ 10-12.14-28[8]	34,13dtr 29-35[9]		

1 Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 39.
2 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 18. Variante zu 19.
3 Vgl. Schmitt, Du sollst keinen Frieden schliessen 24.
4 Vgl. Vriezen, Ex XXIV,9-11, in: OTS 17 (1972) 132.
5 Vgl. Zenger, Sinaitheophanie 180.
6 7-14Dtr 21-24 später 25-29 Josia 34b-35 Zusatz.
7 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 30.
8 A. a. O., 32.
9 A. a. O., 7.

J	E	P	R
		35,1a(1b-4a) 4b-10 (11-19) 20-29 (30-33 34.35)	
		36,(1)2(3-7 8-38)	
		37,(1-24.25-29)	
		38,(1-7.8.9-20 21-31)	
		39,(1-31)32 (33-42)	
		40,(1-16)17 (18-33a) 33b 34(35.36-38)	
Levitikus[1]			
		(1,1-7,38) (8,1-10a+.10b 11.12-36) 9,1-24 (10,1-20) (11.1-16,34) (17,1-26,46) (27,1-34)	
Numeri[2]			
		(1,1-47.48-54) (2.1-34) (3,1-13.14-51) (4,1-8,4) (8,5-10.11 12-15a.15b-19 20.21-26) (9,1 14.15-18 19-23) (10,1-10)11.12 (13-28)	
10,29-33.35.36			
11,4.5.6.10.12 13.15.18-24a 31-35	11,1-3.7 8.9.14.16 17.24b-30		

1 Vgl.Rüppert, Übersicht 386.

2 A. a. O., 386f.

J	E	P	R
	12,1-15[1]		
13,17b+.20.22 23b.27dtr.28	13,17b+.18 19.23a.24 26b.29-31.33	13,1-3a(3b-16) 17a+.21.25.26a 32	
14,1+.23.39-45	14,1+.4.24 25b	14,1+.2(3)5-7 (8.9)10.26-29a(b)34-38	14,11-22 25a.30-33
		(15,1-41)	
16,1+.12dtr-14dtr.15.25 26.27b-34		(16,1+.2-11 16-24.27a.35)	
		(17,1-28)	
		(18,1-19,22)	
20,3a.5.19.20	20,1b.14-18.21	20,1a.2.3b.4 6-8(9)10(11a) 11b.12(13)22 23a(23b-24) 25-29	
21,1-3(10-20)?	21.4b-9 21-32	21,4a	21,33-35
22,3b-8.13-19 21-38a.39.40	22,2.3a 9-12.20 38b.41	22,1(a)b	
23,28	23,1-26		23,27 29-30
24,2-19.25			24,1.20-24
25,1.2.4	25,3.5	25,(6-18) (19-26,65) 27,(1-11)12-14a(b) 15-23 28,(1-30,17) 31,(1-54)	
32,2+-6.20b-23 25-27.28a+.29 30a	32,1.7-15 16-19.20a.24 33+-39.41.42 31.32.40.43-53		
		(33,1-49) (50-34,29) (35,1-36,13)	

1 Vgl. Procksch, Elohimquelle 100f.

Deuteronomium[1]

1,1-20	Dtr
1,21	Glosse
1,22-30	Dtr
1,31a	Glosse
1,31b-2,6	Dtr
2,7	Glosse
2,8	Dtr
2,9b-12	Glosse
2,13-17	Dtr
2,18-23	Glosse
2,24b-25	Glosse
2,26-29	Dtr
2,30	Glosse
2,31-3,29	Dtr
4,1-2	Dtr
4,3-9	sekundäre Erweiterung zum Dtr
4,10-15	Dtr
4,16-21	sekundäre Erweiterung zum Dtr
4,22	Dtr
4,23b-24	sekundäre Erweiterung zum Dtr
4,24-28	Dtr
4,29-40	sekundäre Erweiterung zum Dtr
4,41-43	P[2]
4,44	Dtr
4,45	Ur-D
4,46-49	Ur-D und Dtr
5,1a	Ur-D
5,1b-33	sekundäre Ergänzung zum Ur-D
6,1-3	sekundäre Ergänzung zum Ur-D
6,4-13	Ur-D
6,14	dtr Ergänzung
6,15	Ur-D
6,16-17a	dtr Ergänzung
6,17b-7,3	Ur-D
7,4b-5	dtr Ergänzung
7,6	Ur-D
7,7-8a	dtr Ergänzung
7,8b-11	Ur-D
7,12a	dtr Ergänzung
7,13-24	Ur-D
7,25a	dtr Ergänzung

1 Nach Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien; Kap. 12-26 nach Merendino, Das deuteronomische Gesetz; vgl. Minette de Tillesse, Sections, in: VT 12 (1962) 29-87. Eissfeldt, Einleitung 291-310; Lohfink, Hauptgebot; Plöger, Untersuchungen; Nicholson, Deuteronomy; Weinfeld, Deuteronomy.

2 Vgl. Fohrer, Einleitung 187.

7,26-8,1a	Ur-D
8,1b	dtr Ergänzung
8,2-18	Ur-D
8,19b-20	dtr Ergänzung
9,1-7a	Ur-D
9,7b-10,11	Sekundäre Erweiterung zum Ur-D
10,12-14	Ur-D
10,15b-19	Einschub zum Ur-D
10,20-22	Ur-D
11,1-32	sekundäre Erweiterung
12,1aαb	Eigengut des D-Redaktors
12,1aβ.2-7	Dtr
12,8-12bα(β?)	Eigengut des D-Redaktors
12,12b(β?)	Dtr
12,13	D-Redaktion, geht auf Joschija zurück
12,14a	D-Redaktion, geht auf Joschija zurück
12,14b	Eigengut des D-Redaktors
12,15a+	Eigengut des D-Redaktors
12,15b-17	Notizen, die auf Joschija zurückgehen
12,18bβ	Eigengut des D-Redaktors
12,18abα.19	Notizen, die auf Joschija zurückgehen
12,20	D-Redaktion
12,21a+	Eigengut des D-Redaktors
12,21b-25	D-Redaktion
12,26a+	Eigengut des D-Redaktors
12,26b-27	D-Redaktion
12,28	
12,29-31abα	Dtr
12,31bβ	
13,1	Dtr
13,2a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
13,2b-3a(?)	Dtr auf Grund des Ur-D
13,3b	D Redaktion auf Grund des Ur-D
13,4b-5	Dtr auf Grund des Ur-D
13,6aα+	Dtr auf Grund des Ur-D
13,6aα+βγ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
13,7abα	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
13,7bβγ	Dtr auf Grund des Ur-D
13,8	Dtr auf Grund des Ur-D
13,9	Ur-D
13,10aα	Ur-D
13,10aβb(?)	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
13,11a	Ur-D
13,11b	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
13,12	Ur-D
13,13	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
13,14	Ur-D
13,15	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
13,16	Ur-D

13,17-18	Dtr
13,19	Eigengut des D-Redaktors
14,1a	Eigengut des D-Redaktors (14,1b älter)
14,2-3	Eigengut des D-Redaktors
14,4-20	D-Redaktion
14,21aα	altes Element, von D verwendet
14,21bβ	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
14,22-23	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
14,24a+	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
14,24b	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
14,25	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
14,26b	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
14,27aβb	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
14,27aα	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
14,28	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
14,29a+	Eigengut des D-Redaktors auf GRUND DES Ur-D
14,29b	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
15,1-3	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
15,4-6	Dtr auf Grund des Ur-D
15,7aγ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
15,7aαβb	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
15,8ab	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
15,8bγ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
15,9	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
15,10abαβ	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
15,10bγ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
15,11	D-Redaktion auf GRUND des Ur-D
15,12a+(?)	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
15,12aβb-16	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
15,17b(?)	Schöpfung des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
15,18-19	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
15,20	D-Redaktion
15,21a+	nachdtr Zusatz
15,22b-23	D-Redaktion
16,1-2	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
16,3abαβ	Zusatz
16,3bγ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
16,4a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
16,4b	nachdtr Zusatz
16,5abα	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
16,5bβ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
16,6a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D

16,6b(?)	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
16,7-11abα	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
16,11bβ	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
16,12a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
16,12b	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
16,13-17	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
16,18a	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
16,18b-19	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
16,20	D-Redaktion
16,21-22a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
16,22b	Dtr
17,1aβ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
17,1aαb	D-Redaktion
17,2a+	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
17,3aβb	Dtr auf Grund des Ur-D
17,3aα	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
17,4-7	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
17,8	D-Redaktion
17,9aα+	Eigengut des D-Redaktors
17,9aβb	D-Redaktion
17,10aγb	Eigengut des D-Redaktors
17,10aαβ	D-Redaktion
17,11a	D-Redaktion
17,11b	Eigengut des D-Redaktors
17,12aα+	Eigengut des D-Redaktors
17,12aβb-13	D-Redaktion
17,15aαbαβ	D bedient sich alter Elemente
17,15aβ	Eigengut des D-Redaktors
17,16aα+	D bedient sich alter Elemente
17,16aβb	Dtr
17,17a	D bedient sich alter Elemente
17,17b	Dtr
17,18-20	Eigengut des D-Redaktors
18,1a+(?)	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
18,1b-3	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
18,4	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
18,5a	D-Redaktion
18,5b	Eigengut des D-Redaktors
18,6abβ	D-Redaktion, Vorlage geht auf Joschija zurück
18,6bα	Eigengut des D-Redaktors, Vorlage geht auf Joschija zurück
18,7-8	D-Redaktion, Vorlage geht auf Joschija zurück
18,9	Eigengut desD-Redaktors
18,10aβbβ	Dtr auf Grund des Ur-D
18,10aαbα	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
18,11abβ	D-Redaktion auf GRund des Ur-D

18,11bα	Dtr auf Grund des Ur-D
18,12a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
18,12b-21	Eigengut des D-Redaktors
18,22a+(?)	Dtr
18,22b	Eigengut des D-Redaktors
19,1-2bβ	Eigengut des D-Redaktors (ab V 2 selbständige Tradition)
19,2abα	selbständige Tradition
19,3aβ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund alter Tradition
19,3aαb-8a	D-Redaktion auf Grund alter Tradition
19,8b-9a	Dtr auf Grund selbständiger Tradition
19,9b	D-Redaktion auf Grund selbständiger T.
19,10aγδ	Dtr
19,10aαβb	selbständige Tradition
19,11-13a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
19,13b	Dtr auf Grund des Ur-D
19,14abα	älteres Element
19,14abβ	
19,15aβ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund selbständiger Tradition
19,15aαb-17a	D-Redaktion auf Grund selbständiger Tradition
19,17b	Eigengut des D-Redaktors auf Grund selbständiger Tradition
19,18-21	D-Redaktion auf Grund selbständiger Tradition
20,1-14	D-Redaktion auf Grund selbständiger Tradition
20,15-18	Dtr auf Grund selbständiger Tradition
20,19-20	D-Redaktion auf Grund selbständiger Tradition
21,1aα+	Eigengut des D-Redaktors
21,1aβb	D-Redaktion
21,2a+	Eigengut des D-Redaktors
21,2b-9	D-Redaktion
21,10-23bα	D-Redaktion (V 18-21 gründet auf Ergänzungen zum Ur-D)
21,23bβγ	Eigengut des D-Redaktors
22,1-25	D-Redaktion auf Grund des Ur-D und Ergänzungen zum Ur-D
22,26a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D und Ergänzungen zum Ur-D
22,26b	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D und Ergäzungen zum Ur-D
22,27-29	D-Redaktion auf Grund des Ur-D und Ergänzungen zum Ur-D
23,1	Eigengut des D-Redaktors
23,2-4	D-Redaktion
23,5a	Eigengut des D-Redaktors
23,5b-6	D-Redaktion
23,7	Eigengut des D-Redaktors
23,8-15	D-Redaktion
23,16	D-Redaktion auf Grund selbständiger Tradition

23,17a+	Eigengut des D-Redaktors auf Grund selbständiger Tradition
23,17b-21bα	D-Redaktion (V 18f Ur-D)
23,21bβ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund selbständiger Tradition
23,22-26	D-Redaktion
24,1-4a	D-Redaktion auf Grund selbständiger Tradition
24,4b(?)	Dtr auf Grund selbständiger Tradition
24,5-7	D-Redaktion auf Grund selbständiger Tradition (V 7 Ur-D)
24,8a	älteres Element
24,8b	D-Redaktion auf Grund selbständiger Tradition
24,9a	älteres Element
24,9b	Eigengut des D-Redaktors auf Grund selbständiger Tradition
24,10-18	D-Redaktion auf Grund selbständiger Tradition
24,19-22	D-Redaktion
25,1-3	D-Redaktion
25,4	D-Redaktion auf Grund älteren Elements
25,5-10	D-Redaktion auf Grund älteren Elements
25,11aα+	Eigengut des D-Redaktors
25,11aβb-12	D-Redaktion
25,13-15a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
25,15b	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
25,16	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
25,17-19	Eigengut des D-Redaktors
26,1	Eigengut des D-Redaktors
26,2a	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
26,2b-3aα	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
26,3aβ	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
26,3b	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
26,4-5a	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
26,5b+	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
26,6-7	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
26,8aγb	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
26,8aαβ	D-Redaktion auf Grund des Ur-D
26,9-11a	Eigengut des D-Redaktors auf Grund des Ur-D
26,12a+	Eigengut des D-Redaktors
26,13aβb	D-Redaktion
26,14bα	Eigengut des D-Redaktors
26,14abβ	D-Redaktion
26,15a+	Eigengut des D-Redaktors
26,15b	D-Redaktion
26,16	Eigengut des D-Redaktors
26,17-19	Dtr

27,1-2a	Einschub zum Ur-D
27,2b-3	Ur-D
27,4a	Einschub zum Ur-D
27,4b-10	Ur-D
27,11-13	Einschub zum Ur-D
27,14-26	Ur-D
28,1-24	Ur-D
28,25-29	exilischer Einschub
28,30-46	Ur-D
28,47-60	exilischer Einschub
28,61-68	Ur-D
28,69	Erweiterung zum Ur-D
29,1-28	Erweiterung zum Ur-D
30,1-14	aus der Situation des Exils entstanden
30,15-17.18b-19	Ur-D (V18a sekundäre Erweiterung)
30,20b	Ur-D (V20a sekundäre Erweiterung)
31,1-13	Dtr
31,14-30	E mit dtr Zusätzen[1]
32, 1-47	schwer bestimmbar, dtr Elemente
32,48-52	P[2]
33,1-29	E mit Zusätzen[3]
34,1-9	P (V 2-6 dtr)
34,10-12	Dtr[4]

---

1 Vgl. Eissfeldt, Synopse 196ff+; Ruppert, Übersicht 387.
2 Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 190.
3 Vgl. Ruppert, Übersicht 387
4 Vgl. von Rad, Das fünfte Buch Mose 150.

Zeichenerklärung für die Tabelle:

+	= Quellenmischung
dtr	= deuteronomistischer Zusatz
( ) bei P	= priesterlicher Herkunft, gehört aber nicht direkt zum Grundbestand von P
<u>( )</u> bei P	= was unter ( ) bei P gesagt wurde, gilt hier im besonderen Mass
-------	= Die Quellenscheidung beruht auf eigenen Untersuchungen. Die Analysen können in der vorliegenden Arbeit eingesehen werden.

3. Bemerkungen zur elohistischen Schicht

Da E keine Urgeschichte bietet, stellt sich die Frage, hatte er keine oder wurde sie von R zugunsten von J und P geopfert? Dass jedoch R die E-Urgeschichte geopfert haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich, zumal er sonst bedacht ist, "sein Material möglichst vollständig zu übernehmen"[1]. Es kann als gesichert gelten, dass das E-Geschichtswerk bei Abraham einsetzte, dh. E interessiert nicht so sehr die Völkerwelt, wie sie J und P[2] auf je verschiedene Weise interessiert, sondern das Volk Israel und dann seine Beziehung zu den Völkern. So gesehen, ist es auch methodisch richtig, in den Abrahamsüberlieferungen den Anfang des E-Erzählstranges zu suchen. Nach Auffassung zahlreicher Alttestamentler ist dieser Beginn in Gen 15,13-16 zu suchen[3]. Gen 15 gehört zu den schwer analysierbaren Kapiteln des Pentateuch[4]. Nichteinmal die Stellung im Kontext ist

---

1 Keel/ Küchler, Texte II 29; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 25.

2 A. a. O., 25-27 und 39-43.

3 Vgl. Procksch, Elohimquelle 7-9; Gunkel, Genesis 178; Eissfeldt, Synopse 23+; Noth, a. a. O., 38; Clamer, La Genèse 262; von Rad, Das erste Buch Mose 158 "Aus E"; Ruppert, Übersicht 383; Keel/ Küchler, Texte II 33; Perlitt, Bundestheologie 72; vgl. auch Skinner, Genesis 282; Koch, Formgeschichte 67 rechnet mit Dtr; Clements, Abraham und David 22: V 13-16 Nachinterpretation zu J.

4 Noth, a. a. O., 29 Anm. 85; Kilian, Abrahamsüberlieferungen 289; Caquot, L'alliance, in:Semitica 12 (1962) 63 und 66: "une fiction littéraire", "midrash"; Cazelles, Connexions et structure de Gen 15, in: RB 69 (1962) 321; Speiser, Genesis 113: "The documentary Source of this passage is still unclear. There can be not doubt, however, about the significance of the contents in Israelite historical thought. The covenant between God and Israel was the charter on which Israel's national position was founded."

ganz eindeutig[1]. Zur Lösung der Schwierigkeiten gibt es viele Vorschläge[2]. Wellhausen[3] hat den Sinn dieser Verse gut erkannt: "V 13-16 ist eine Art Incubation, die auf alle Fälle dem ursprünglichen Zusammenhang fremd ist. Es ist eine Clausel, die eigentlich nur n a c h V 17.18 Sinn hat und die dort gegebene bestimmte Verheissung des Landes Kanaan antecipiert." Diese Beobachtung kann noch dadurch gestützt werden, dass zwischen V 11 und 13ff kein Zusammenhang besteht. Eine Überleitung ist aber V 12[4]. Es ist daher nicht zu verhehlen, dass V 13-16 in Kapitel 15 denkbar ungünstig untergebracht sind. Deshalb ist der Zweifel hier berechtigt, ob tatsächlich E am Werk war. Zweifelsohne enthalten aber diese Verse E-Gedankengut[5] und einzelne E-Termini[6]. Es scheint deshalb doch die relativ sicherste Lösung zu sein, an E festzuhalten, wenn auch mit der Einschränkung, dass ein R diese Verse aus dem ehemals selbständigen

---

1 Vgl. Dus, Der Jakobbund, in: ZAW 80 (1968) 35-37 tritt dafür ein, dass Gen 15,18ff hinter 12,7a zu setzen sei und in Sichem lokalisiert werden müsse.

2 So wurde von der Quellenfrage überhaupt abstrahiert (Westermann, Erzählungen 21-24 und 29) oder an der Einheitlichkeit des Kapitels festgehalten (Snijders, Genesis XV, in: OTS 12 (1958) 261-179; Hoftijzer, Verheissung 23). Siehe weitere Lösungsversuche bei Ehrlich, Der Traum 35 Anm.1-13; vgl. vgl. Lohfink, Landverheissung 40 und 114, der betont, dass V 13-16 nicht aus E stammen, sondern eigens geschaffen wurden.

3 Composition 21f.

4 So schreiben z.B. Procksch, Elohimquelle 7-9 und Cazelles, Pentateuque, DBS 7 803 Teile von V 12 E zu.

5 "Die klassische Lösung eines E-Stranges, zumindest eines elohistischen Einflusses in Gen 15 ist kaum bestreitbar." (Perlitt, Bundestheologie 72).

6 Z.B. Amoriter für Kanaanäer, vgl. Gunkel, Genesis 178; Zu Amoriter siehe Haldar, Who were the Amorites?; von Rad, Das erste Buch Mose 158; van Seters, The Terms 'Amorite' and'Hittite' in the Old Testament, in: VT 22 (1972) 64-81.

E-Geschichtswerk[1] hierhergesetzt und in V 12+ den nötigen Übergang geschaffen hat[2]. R hat aber insofern die E-Konzeption durchgehalten, als er die Verheissung an den Erzvater in einem Traumgesicht ergehen lässt[3].

13 ויאמר לאברם ידע תדע כי-גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו
אתם ארבע מאות שנה: 14 וגם את-הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי-כן יצאו
ברכש גדול: 15 ואתה תבוא אל-אבתיך בשלום תקבר בשיבה טובה: 16 ודור
רביעי ישובו הנה כי לא-שלם עון האמרי עד-הנה:

Im Stil der Prophetie[4] wird Abraham die Zukunft eröffnet. Seine Nachkommenschaft wird in Ägypten in Knechtschaft verweilen, aber sie wird danach das Land Kanaan besitzen[5]. Auf den Amoritern, der kanaanäischen Bevölkerung, lastet Schuld und dadurch haben sie das Recht auf das Land verwirkt[6]. "Der Abschnitt hebt sich durch seinen theoretischen Geist stark aus dem so altertümlichen Tatsachenbericht, in den er jetzt eingelegt ist, heraus; ja man kann ihn geradezu als ein Kabinettstück alttestamentlicher Geschichtstheologie bezeichnen. Charakteristisch ist 1. der universale Geschichtsaspekt: Gott waltet im Sinne einer providentia generalis über der Weltgeschichte; 2. in dem Ablauf der den Völkern gegebenen Frist werden sie reif zu einem geschichtsimmanenten Gericht; 3. in der Weltgeschichte verfolgt Gott mit seinem Volk Israel einen besonderen Plan: der

---

1 Vgl. Keel/ Küchler, Texte II 29.

2 Deshalb ist der Absatz in unserer literarkritischen Tabelle unter E und nicht unter R eingereiht.

3 Vgl. Jirku, Materialien 142f.

4 Vgl. Gunkel, Genesis 182.

5 Vgl. Lohfink, Landverheissung 85f; Abraham wird zugleich ein schöner Tod geweissagt, vgl. Quell, Die Auffassung des Todes in Israel.

6 Vgl. Ruppert, Der Elohist 109; Gunkel, Genesis 182f: "16b hat zur Vorraussetzung, dass Gott nicht jede Sünde auf frischer Tat zu strafen pflegt, sondern dass es seine Art ist, zu warten, bis sich die Sünde furchtbar angehäuft hat, um den Frevler plötzlich und schrecklich zu vernichten."

heilsgeschichtliche Weg führt aber zunächst abwärts in Enttäuschung und scheinbare Gottverlassenheit; 4. um diese geheimnisvollen Geschichtsgedanken Gottes soll Abraham = Israel wissen; es soll Geschichte nicht als ein Rätsel empfinden, sondern soll sie im Glauben verstehen (s. zu 1 Mos 18,17ff.)"[1].

Damit ist gut der Sinn getroffen, den R diesen Versen zulegte. Ob dies auch für E zutrifft, kann nicht sicher entschieden werden, da wir den ursprünglichen E-Kontext dieser Verse nicht mehr kennen. Aber es kann als sicher gelten, dass die theologische E-Konzeption damit getroffen ist: am Beginn der Geschichte Gottes mit Abraham steht die Verheissung. Diese Verheissung hatte sich zur Zeit des E längst erfüllt, aber auch die negative Seite, da Israel abtrünnig geworden war[2]. Dadurch steht Israel mit den Amoritern auf derselben Stufe[3]. Das Strafgericht Gottes steht bevor. So ist eigentlich die frohe Verheissung Gottes für die gegenwärtige Generation überschattet. Ein gewisser Geschichtspessimismus des E tritt hier hervor, aber erst ein späterer, R, macht ihn zu einem tragenden Pfeiler seiner Theologie.

3.1 Die Wurzeln des elohistischen Denkens

Nach dieser etwas düsteren Ouvertüre setzt der eigentliche elohistische Erzählfaden mit Gen 20,1-18 ein. Annähernd ähnliche Geschichten von der Aufnahme Saras bzw. Rebekkas in einen königlichen Harem finden sich in Gen 12,10-20J und 26,1-11J. Ist in Gen 12,10-20 Abraham ein Feigling, der Sara eine Lüge beibringt, so ist Gen 20 ganz anders akzentuiert. Abraham wird von der Lüge reingewaschen und in 20,7 ausdrücklich als Prophet bezeichnet, der Fürsprache einlegen kann. Damit ist ein

---

1 von Rad, Das erste Buch Mose 158.

2 Vgl. Ex 32E.

3 Vgl. Keel/ Küchler, Texte II 33.

E-Stichwort angesprochen[1]. Bei J ist die Gegenwart Gottes in den alltäglichen Freundlichkeiten der Welt erfahrbar, bei E jedoch in Gottesmännern und Propheten. Auch die Gestalt Josefs[2] wird so verstanden, wie auch Mirjam[3]. Vor allem ist aber Mose der grosse Prophet[4]. Schon bei seiner Berufung zeigt sich dies deutlich[5]. Gott spricht durch Mose[6] zum Volk[7]. "Nicht auf das Erbarmen Jahwes (wie bei J), sondern auf die fürbittende Kraft von Männern wie Moses setzt E seine Hoffnung."[8] E geht mit seiner Aussage soweit, dass er behauptet, der prophetische Geist sei ein Teil des Mose-Geistes. In Num 11,24b-29 heisst es: ויאסף שבעים איש מזקני העם ויעמד
אתם סביבת האהל: וירד יהוה בענן וידבר אליו ויאצל מן-הרוח אשר עליו
ויתן על-שבעים איש הזקנים ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו:
וישארו שני-אנשים במחנה שם האחד אלדד ושם השני מידד ותנח עלהם הרוח
והמה בכתבים ולא יצאו האהלה ויתנבאו במחנה: וירץ הנער ויגד למשה
ויאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה: ויען יהושע בן-נון משרת משה
מבחריו ויאמר אדני משה כלאם: ויאמר לו משה המקנא אתה לי ומי יתן
כל-עם יהוה נביאים כי-יתן יהוה את-רוחו עליהם:

Die Verse sind in eine Geschichte von Mose eingebaut. Mose fühlt sich bei der Leitung des Volkes überfordert[9] und Gott verspricht die Einsetzung von Gefährten des

---

1 Von Gen bis Num (ausser Ex 7,1P) wird das Wort Prophet nur von E verwendet, vgl. Mandelkern, Konkordanz 712f nur in Gen 20,7E, Num 11,29E, 12,6E und Ex 7,1P.

2 Vgl. Gen 45,7f.

3 Ex 15,20.

4 Sein Auftrag geht aber noch über den prophetischen Auftrag hinaus, vgl. Schmid, Mose 111. Vgl. I. und II.

5 Vgl. Ex 3,10.12E; vgl. de Vaux, Histoire 351; zur Bedeutung des Mosestabes vgl. Keel/ Küchler, Texte II 34; Schmid, Mose 111.

6 Ex 9,35 Ex 4,16 Ex 7,1P

7 Ex 18,15; vgl. Ex 20,17 Num11,2 12,11f 21,7.

8 Keel/ Küchler, Texte II 34.

9 V 11f.

Mose[1]. Diese Verse werden meist zu E gerechnet[2]. Dies legt auch folgendes nahe: E spricht in Num 12,6 von der Sonderstellung des Mose. Genau dies trifft auch auf die Gottesrede an Mose in 11,16f zu[3]. Wir können daher V 16f ohne Schwierigkeiten E zuweisen. In V 24b-29 ist das terminologische Sondergut auffällig: V 25ff: das Verb vom Stamm אצל kommt im AT nur fünfmal vor[4]; in der Bedeutung "verteilen (des Geistes)" nur hier. Auch das Verb נוח "sich niederlassen" ist im Pentateuch selten[5] und in der Verbindung mit רוח nur in V 25f anzutreffen[6]. Ebenso kommen die Namen Eldad und Medad nur in V 26 und 27 vor[7]. Das Verb "prophetisch reden" kommt im Pentateuch nur in V 25.26.27 vor[8], und zwar im Hitp. "in prophetische Verzückung geraten". Dieser seltsame Wortschatz ist auffällig und erschwert eigentlich die Zuteilung zu einer Quelle[9]. "Immerhin sind ... die Vorstellungen vom Zelt ausserhalb des Lagers und die Wolkensäule Indizien für die Zugehörigkeit zum Elohisten."[10] Das Interesse, das in Num 11,24b-29 zum Ausdruck kommt, ist das einer prophetischen Bewegung, die sich der Institution gegenüber durchsetzen muss. Dafür stehen

---

1 V 16f.

2 Vgl. Procksch, Elohimquelle 99f; Eissfeldt, Synopse 162+-164+; Eissfeldt, Einleitung 269; Cazelles, Thora 361 (JE); Ruppert, Übersicht 386; Wellhausen hat bereits den losen Zusammenhang zwischen V 11ff und 24b-29 erkannt: "Lediglich aus Anlass einer viel zu beschränkten Deutung der Verse 11,11.12 scheint die Erzählung von den 70 Ältesten (V 14-17.24b-29) hier eingeschaltet zu sein; und wie äusserlich dies geschehen ist, kann der Scenenwechsel V 24.31 lehren." (Composition 99).

3 Vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 79.

4 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 138.

5 32 mal, vgl. Mandelkern, Konkordanz 728f.

6 Vgl. Hossfeld/ Meyer, Prophetie 3 (nach Manuskript).

7 A. a. O., 3. 8 Mandelkern, Konkordanz 711f.

9 Hossfeld/ Meyer, Prophetie 3. 10 A. a.O., 3.

Eldad und Medad, die im Lager geblieben waren und trotzdem in prophetische Verzückung geraten sind. So wird einerseits die Herleitung der ekstatischen Prophetie vom Geist des Mose versucht[1], andererseits ein ekstatisches Prophetentum propagiert, das legitim ausserhalb der Institution existieren will[2]. Dabei ist es so dargestellt, dass Mose selbst dieses Charisma gegen Josua anerkennt[3]. Gerade E sieht die Propheten und nicht die Institution als Mitteler zwischen Jahwe und Volk. Die Könige des Nordreiches betrieben eine eigenartige Religionspolitik und die Priester liessen sich von ihr in Beschlag nehmen[4]. Gerade dies macht es sehr wahrscheinlich, dass jene Verse von E stammen. Der Satz im Munde des Mose: " ... wollte Jahwe, dass alle im Volk Propheten wären ... " zeigt die religiöse Not einer Zeit, in der die Institution weithin versagte. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dass E aus prophetischen Kreisen des Nordreiches herkommt. In Hos 12,14[5] wird Mose, ohne mit Namen genannt zu werden, als Prophet bezeichnet[6]. Dies zeigt, dass eine solche Vorstellung in der prophetischen Bewegung des Nordreiches wohl bekannt war[7]. Man sah in den Propheten, in ihrem exklusiven Eifern, die Hoffnung Israels, da das Amtspriestertum weitgehend versagt hatte[8]. In Hos 4,1b ist

---

1 Noth, Das vierte Buch Mose 80.

2 Vgl. Hossfeld/Meyer, Prophetie 10.

3 Vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 80.

4 Vgl. Keel/ Küchler, Texte II 36.

5 Vgl. Wolff, Hosea 281.

6 Vgl. Schmid, Mose 110.

7 Vgl. Wolff, Hosea 281.

8 Vgl. Hos 4 (vgl. dazu Wolff, Hosea 81ff); vgl. auch Hos 4,6 9,6f; ebenso werden von Hosea auch die Könige kritisiert (1,4f 7,3ff 8, 4 10,13 13,11 ja abgelehnt, wie zum Beispiel in 3,4).

die ganze Not dieser Zeit zusammengefasst[1]. Wir haben jedoch in Hosea den letzten Rufer vor der grossen Katastrophe von 721 zu sehen[2]. Er sieht vor allem das religiöse Erbe bedroht[3] und das Verhältnis Jahwe - Israel[4] gestört.
Andererseits finden wir auch in der vorklassischen Prophetie[5] Ähnlichkeiten mit E. Verschiedene Züge der Moseerzählungen des E setzen in etwa bereits 2 Kön 4, 29ff[6] und 2 Kön 5[7] voraus[8]. Besonders aber der Eifer für Jahwe zu Baal Peor[9] erinnert an das Eifern eines Elia[10] und Jehu[11].
Es ist daher naheliegend, die geistigen Wurzeln des Elohisten in der prophetischen Bewegung des Nordreiches zu suchen, die von Achija aus Schilo bis Hosea reichen.

3.2 Die Gottesfurcht als das vorzügliche Thema des Elohisten

Ist es bei J das Vertrauen auf Jahwe[12], das für den Menschen entscheidend ist, so charakterisiert E

---

1 Echtes Hoseawort, vgl. Wolff, Hosea 83f; Schedl, Geschichte IV 177f.

2 Vgl. von Rad, Theologie II 145.

3 Vgl. a. a. O., 146.

4 Vgl. a. a. O., 147f.

5 Vgl. Schmitt, Elisa; Mayer, Sünde und Gericht, in: BZ NF 8 (1964) 22-44.

6 Vgl. Gray, Kings I&II 491-502.

7 A. a. O., 502-510.

8 Vgl. den Stab des Elischa 2 Kön 4,29ff; vgl. Keel/ Küchler, Texte II 37.

9 Vgl. Num 25,5E.

10 Vgl. 1 Kön 18,40 (Gray, Kings I&II 403).

11 Vgl. 2 Kön 9 und 10 (Gray, Kings I&II 236-270).

12 Vgl. Keel/ Küchler, Texte II 22.

seine Gestalten mit dem theologischen Leitwort "Gottesfurcht". Der Begriff ירא ist im Pentateuch über achtzigmal in den verschiedensten Formen belegt[1]. In der E-Schicht kommt das Wort als Verb in Gen 42,18 Ex 1,17.21 vor, als Adjektiv in Gen 22,12 Ex 18,21, als Substantiv in Gen 20,11 und Ex 20,20[2]. An allen diesen Stellen hat der Begriff eine bestimmte, spezifische Bedeutung. Es geht dabei um mehr als um eine moralisierende Tendenz, die nichts Jahwistisches und Nebiistisches an sich haben, sondern den internationalen Humanismus der Weisheit atmen soll[3]. Mag der Begriff im AT auch so verstanden werden können[4], so ist jedoch diese Annahme für unsere Stellen nicht zutreffend. Woher E den Begriff nahm, ist nicht zu entscheiden[5], aber wir sehen, dass er ihn selbständig akzentuierte, wie Wolff[6] eindeutig nachgewiesen hat.

In der Geschichte von Abraham-Sara-Abimelech Gen 20 heisst es V 11 ..., כי אמרתי רק אין-יראת אלהים במקום Hier ist Gottesfurcht doch wohl etwas mehr als etwas allgemein Menschliches[7]. Es geht um die Achtung vor dem "Eigentum" des Fremden und diese Achtung ist nur dort gewährleistet, wo ein echter Gehorsam gegen den schützenden Willen[8]

---

1 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 503-505.

2 Vgl. Becker, Gottesfurcht 194.

3 Wie Plath, Furcht Gottes 72 Anm 181f annimmt.

4 Vgl. Schilling, Furcht, BL 502f.

5 Vgl. Wolff, Elohistische Fragmente, in: EvTh 29 (1969) 72.

6 A. a. O., 72.

7 Gegen Becker, Gottesfurcht 194.

8 Vgl. Wolff, Elohistische Fragmente, in: EvTh 29 (1969) 63: "Wir fragen: ist nicht in diesem Stichwort das Neue signalisiert, das den anderen Ausprägungen des gleichen Stoffes völlig unbekannt war? Enthüllt es nicht die Neufassung als eine doppelte Versuchungsgeschichte ?"

Gottes herrscht.
In Gen 22 fällt wieder das Stichwort Gottesfurcht. V 12 heisst es ... כי-ירא אלהים אתה ... E erklärt[1], dass Abraham die Gottesfurcht in einzigartiger Weise besitzt[2]. Es geht in Isaak um die Zukunft Abrahams schlechthin und selbst da erweist sich die Gottesfurcht des Patriarchen als "der Gehorsam, der den aktuellen Forderungen Gottes auch das Liebste nicht vorenthält"[3].
In Gen 42,18 "ist Gottesfurcht Garantie des verlässlichen Wortes unter Männer"[4].
Der Terminus erscheint bei E weiters an einer sehr entscheidenden Stelle, in Ex 1,15-21, wo es um die Volkwerdung Israels geht. V 17a lautet:... ותיראן המילדת את האלהים
Die Hebammen führen den Befehl des Pharao nicht aus, weil sie gottesfürchtig sind. An der ersten Wiege Israels: Gen 22 stand Abrahams heroischer Gehorsam, an der 'zweiten Wiege' Israels steht der absolute Gehorsam gegen Gott, der sich in Ungehorsam gegen den König von Ägypten zeigt[5]. Hier kommt das paränetische Ziel des E zum Ausdruck, das sich an konkreten Situationen seiner Zeit orientiert: Gott gebührt absoluter Gehorsam, der aber anders aussieht als menschliche Vorstellungen von Opfer und Gehorsam. Der Gehorsam gegen Gott kann auch zum Ungehorsam gegen die Tagespolitik der Herrschenden führen[6].

---

1 Vgl. Becker, Gottesfurcht 194f.

2 Vgl. Jarôš, Der Elohist und das Menschenopfer 119.

3 Wolff, Elohistische Fragmente, in: EvTh 29 (1969) 64.

4 A. a. O., 64.

5 Becker, Gottesfurcht 196 hat den eigentlichen Sinn dieser Stelle nicht erkannt.

6 Vgl. Wolff, Elohistische Fragmente, in: EvTh 29 (1969) 65.

In Ex 3,6b charakterisiert E Mose folgendermassen: ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים: J hat nichts Vergleichbares[1]. Bedingt durch diese Haltung Abrahams und Mose müssen auch die Richter Israels die gleiche Haltung besitzen. So gibt in Ex 18,21E Jitro Mose den Rat, Männer, die יראי אלהים sein Sollen, für das Rechtswesen zu bestimmen. Ihre Gottesfurcht gibt die Gewähr, dass sie zuverlässig und nicht auf unlauteren Gewinn bedacht sind[2]. "Gottesfurcht ist ein Äquivalent für gewissenhaft."[3]

In dem entscheidenden Wort Gottes an Israel vom Horeb: Ex 20,18b-20 heisst es V 20: ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים ובעבור תהיה יראתו על-פניכם לבלתי תחטאו:

Gott will Israel wie Abraham erproben (נסה). Das Volk hat die Erprobung bestanden, hat Gottesfurcht bewiesen[4] und nicht versucht, der Gotteserscheinung zu nahe zu kommen. Die Gottesfurcht muss in Gehorsam den Zusagen trauen und dem "Ausweichen vor dem Gotteswort (חטא) entgegenwirken"[5].

Wir können in der Verkündigung der Gottesfurcht ein ganz aussergewöhnliches Anliegen des E erblicken. Es ist sein zentrales Thema, das vom konkreten Gegenüber der geschichtlichen Situation des Nordreiches bestimmt ist. Gottesfurcht ist das Kriterium der zwischenmenschlichen Beziehungen, ein Ausdruck für gewissenhaft, für Ehrlichkeit etc.. Andererseits beschreibt Gottesfurcht das Verhältnis zu Jahwe als Gehorsam, der Ungehorsam gegen Menschen sein kann. Diesen Gehorsam besassen alle jene, die an der Volkwerdung Israels standen: Abraham, die Hebammen, Mose. So muss auch die zeitgenössische

---

1 Vgl. Wolff, Elohistische Fragmente, in: EvTh 29 (1969) 66.

2 A. a . O., 66.

3 Becker, Gottesfurcht 197.

4 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 135.

5 Becker, Gottesfurcht197f.

Führung des Volkes diese Eigenschaft besitzen[1].

3.3 Die Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion

Ein weiteres Merkmal des E ist es, dass er sich intensiv mit der kanaanäischen Religion auseinandersetzt. Wir befragen vorerst J, P, D, Dtr auf ihre Stellung zur kanaanäischen Religion hin.
Der Jahwist schreibt im 10. Jh.[2] in Juda[3], tendiert zum Universalismus[4] und sieht in den gewöhnlichen Dingen des Lebens Gottes Wohlwollen[5]. Von daher wird man schon sagen können, dass die kanaanäische Religion von J nicht so sehr als Problem empfunden wird. So manches, was J betont, muss nicht vom religiösen Standpunkt aus gesehen werden, sondern mag sich soziologisch als Spannung zwischen Nomaden und Sesshaften erklären lassen. Eine solche Spannung wird es in den alten Traditionen gegeben

---

1 "Das hervorragende Thema des Elohisten ist die Gottesfurcht. Auf Grund der heilsgeschichtlichen Überlieferung will der Elohist in den Versuchungen seiner Zeit Israel zum neuen Gehorsam und zum neuen Ungehorsam anleiten." (Wolff, Elohistische Fragmente, in: EvTh 29 (1969) 67.

2 Vgl. Schmökel, Zur Datierung, in ZAW 62 (1950) 319-321 (9. Jh.); Cazelles, Thora 346; Weiser, Einleitung 101f; Fohrer, Einleitung 165; Eissfeldt, Einleitung 266; Keel/ Küchler, Texte II 27f; Smend, Biblische Zeugnisse 24; Ellis, The Yahwist 41f nennt als Terminus a quo Salomon, als Terminus ad quem nicht später als 926 und entscheidet sich dann für die Mitte des 10. Jh; Vgl. auch Schulte, Der Text des Jahwisten.

3 Vgl. Weiser, Einleitung 102; Fohrer, Einleitung 165; Cazelles, Thora 346; Eissfeldt, Einleitung 270; Keel/ Küchler, Texte II 25.

4 Keel/ Küchler, Texte II 26; Ellis, The Yahwist 205-211.

5 Keel/ Küchler, Texte II 25. Dieses Wohlwollen Gottes drückt sich in einfachen Dingen aus: im Rhythmus der Jahreszeiten, in den Fellröcken des Urpaares, in der glücklichen Geburt eines Kindes, im Wein, der den Menschen bei der Arbeit tröstet etc.

haben und J hat sie kaum harmonisiert[1]. Die frühe Königszeit war eine schöpferische Epoche[2], der es in erster Linie nicht darum ging, sich mit der Andersartigkeit der Umwelt auseinanderzusetzen, sondern die versuchte, Geschichtszusammenhänge nachzugestalten[3] und zu deuten[4]. Abweisende Tendenzen sind in Gen 3.4.24,3 34[5] Ex 35,10-29 erkennbar. Scharf tritt diese Tendenz besonders in Num 25,1.2.4 hervor, wo J die Unzucht mit den Moabiterinnen und das Opfer für ihre Götter verurteilt. Polemik liegt besonders in Gen 6,1-4 8,21-22 9,20-27[6]. Den heiligen Bäumen in Gen 12,15-19 13,18 Ex 3,1a.2.3.5 und Gen 18,1 wird der numinose Charakter nicht genommen. Der Seher Bileam: Num 21-25 wird positiv bewertet und seine Kenntnis Jahwes scheint für J selbstverständlich. Der Kult spielt bei J keine grosse Rolle[7] und so hat er auch keine Veranlassung, sich mit

---

1 Vgl. Wallis, Die Stadt, in: ZAW 78 (1966) 133-148.

2 Vgl. von Rad, Theologie I 62.

3 A. a. O., 62.

4 von Rad charakterisiert die Zeit sehr gut: "Epoche intensiver Aufklärung", "Salomonischer Humanismus" (Theologie I 68); Vgl. Richter, Urgeschichte und Hoftheologie, in: BZ NF 10 (1966) 96-105; Schultze, Die Grossreichsidee Davids; Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, in: ThBl 22 (1964) 345-373; Soisalon-Soininen, Die Urgeschichte im Geschichtswerk des Jahwisten, in: Temenos 6 (1970) 130-141; Thompson, The Yahwist creation Story, in VT 21 (1971) 197-208.

5 In der Paradiesesgeschichte mögen vielleicht kanaanäische Motive mitspielen. Die Verbindung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern dürfte jedoch nicht unmittelbar mit der Fruchtbarkeit und ihrem Kult zu tun haben; vgl. Ellis, The Yahwist 166; In Gen 24,6 betont J die echte Jungfräulichkeit Rebekkas. Wollte J damit etwas betonen, was kanaanäische Fruchtbarkeitsgöttinnen für sich beanspruchten, ohne es in seinem Sinn zu sein?

6 Preuss, Verspottung 54.

7 Stendebach, Der Mensch 101: "Der Jahwist kennt den Kult und akzeptiert ihn ... Von einem eigentlichen Interesse des Jahwisten ... kann man aber nicht sprechen."

den kanaanäischen Fruchtbarkeitskulten und Kultobjekten zu beschäftigen. Die kanaanäische Religion ist für ihn nicht das Problem schlechthin[1].
Die <u>Priesterschrift</u> ist in der 2. Hälfte des 6. Jh. in der babylonischen Diaspora entstanden[2]. Ihr besonderes Anliegen ist es, am Beispiel der Väter aufzuzeigen, dass die Ehe mit den fremden Frauen nicht gut ist: Gen 26,34 28,1-9 36,1-9a. In Num 25,6-18 ist das Vergehen nicht der Götzendienst zu Baal-Peor, sondern die Verbindung mit der Midianiterin[3]. In Lev 18,2 wendet sich P gegen Kanaan, in Num 33,52 gegen die Bilder der Kanaanäer[4], in Lev 19,20 gegen die heilige Unzucht, in Lev 19,27f.31 gegen Totenkult und Totenbeschwörung, in Lev 20,3f gegen das Menschenopfer. Die Nennung der Bäume auf dem Grundstück von Machpela in Gen 23 ist kein religiöses Motiv mehr[5]. Zu alldem muss aber einschränkend gesagt werden, dass P dies unter der Voraussetzung seiner Umwelt, der babylonischen Religion, gesprochen hat[6].

---

1 Vgl. Albright, Jethro, in: CBQ 25 (1963) 2; Fichtner, Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen 24-40. Ellis, The Yahwist 170 sieht dieses Problem etwas überspitzt, wenn er schreibt: "He (=j) is teaching his 10 th century audience that Yahweh and not Baal is the source of God, the giver of life and fertility to man and field and flock." Vgl. auch Koch, Der Katechet der Urzeit 31-44.

2 Vgl. Wellhausen, Prolegomena (²1883) IV; Eissfeldt, Einleitung 275f; Fohrer, Einleitung 201 (5. Jh.); Weiser, Einleitung 128 (5.Jh.); Smend, Biblische Zeugnisse 88; Keel/ Küchler, Texte II 48; Vink, The Date and Origin of Priestly Code; Brueggemann, The Kerygma of the Priestly Writer, in: ZAW 84 (1972) 398-414.

3 S. 31,16. Die Ablehnung der Midianiter ist für P sehr typisch.

4 Vgl. Lev 19,4.

5 Der Zahlen liebende P hat möglicherweise einen Verkaufskontrakt vor Augen, in dem solch genaue Angaben üblich waren.

6 Vgl. Kilian, Hoffnung auf Heimkehr, in: BiLe 1 (1966) 39-51.

Mit Preuss[1] kann gesagt werden: "Bei P zeigt sich ..., dass die Verspottung fremder Gottheiten Teil der exilischen Heilspredigt ... wurde, die ihr Material weithin dem konkreten Gegenüber der babylonischen Religion direkt entnehmen konnte und entnahm. Die Grund-Schrift des Priesterkodex nimmt dabei ausserdem im Jahweglauben schon früh begegnende Motive und Überzeugungen auf und sie steht damit in der Kette der götzenverspottenden Zeugen des Alten Testaments, wenn auch Polemik oder Spott gegen Götzenbilder sich für einen Denker wie P erübrigen". Es geht also bei P wesentlich darum, gegen die Werbekraft der neuen babylonischen Götter anzukämpfen[2] und nicht um eine Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion.

D und Dtr: Für D liegt die Entstehungszeit vor[3] der Reform des Joschija[4]. D setzt die E-Tradition als bekannt voraus[5] und wir werden es am besten in der 2. Hälfte des 8. Jh. ansetzen können, und zwar im Nordreich[6]. Für Dtr[7] kann als Terminus a quo die Reform des Joschija gelten[8]. Die Auseinandersetzung des D und Dtr mit der kanaanäischen Religion ist scharf und negativ, was hinlänglich bekannt ist[9]. Es ist der Eifer für einen eifernden Gott.

---

1 Verspottung 191; vgl. Abel, El Sadday, in: Numen 20 (1973) 48-59;Dietrich, Prophetie und Geschichte.

2 Vgl. Henry, Jahwist und Priesterschrift 22.

3 Vgl. Brekelmans, Deuteronomium, BL 327; Metzger, Grundriss 130f.

4 König von Juda 639-609; vgl. Weiser, Einleitung 117-25.

5 Weiser, Einleitung 118.

6 Vgl. von Rad, Das fünfte Buch Mose 18f.

7 = deuteronomistisch oder dtr Geschichtswerk.

8 Die Zeit von 850 bis Joschija kann als die Zeit des Werdens der paränetischen Literatur gelten, die zwar deuteronomisch, aber nicht dtr ist.

9 Preuss, Verspottung 153-158; Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes, in ZAW 73 (1961) 171-186.

Konnte bei der ältesten Pentateuchquelle J kaum eine Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion festgestellt werden, so ändert sich mit D die Situation schlagartig. Aber die Frontstellung gegen die Religion Kanaans beginnt im Nordreich schon viel früher[1]. Zwar werden von den religiösen Führern des Nordreiches die Stierbilder in Betel und Dan, die Jerobeam I nach der Reichsteilung von 930 installierte, nicht verurteilt[2], aber im Kampf gegen Baal gibt es keinen Kompromiss, wie die Tätigkeit eines Elija und Jehu zeigt.
Aber auch im Zeitraum von Jehu bis Hosea setzt man sich mit der kanaanäischen Religion auseinander[3]. Diese Zeit war in politischer Hinsicht für die Reiche Israel und Juda eine sehr glückliche Zeit[4]. Der assyrische König Adadnerari III[5] zog gegen Damaskus, unterwarf es und zwang den Aramäerstaat zur Tributzahlung[6]. Dieser Niedergang von Damaskus war die Grundvoraussetzung für die kurze Blüte des Nordreiches. Joasch, der 12. König des Nordreiches[7] war anfangs noch vom Aramäerkönig Chazael abhängig, besiegte aber seinen Nachfolger Benhadad III und gewann das Ostjordanland zurück[8]. Der Nachfolger des Joasch, Jerobeam II[9], benützte weiterhin den Verfall von Damaskus, um das Nordreich in seinem davidischen Zustand

---

1 Vgl. Noth, Geschichte Israels 206-228.

2 Vgl. VIII. 4.3.

3 Vgl. Schickelberger, Alttestamentlicher Glaube, in: Verbum svd 14 (1973) 85-94.

4 Vgl. Gunneweg, Geschichte 100.

5 809-781, vgl. BL X; vgl. Parrot, Ninive 26ff.

6 Vgl. Noth, Geschichte Israels 227.

7 802-887, vgl. BL XIII; vgl. Häusler, Die biblische Chronologie des 8. Jahrhunderts vor Christus, in: Bibl 10 (1929) 257-274.

8 Vgl. van den Born, Joas, BL 845.

9 787-747, vgl. BL XIII.

zu restaurieren[1]. Er konnte das Ostjordanland bis zur moabitischen Grenze gewinnen[2]. Auch dem Südreich waren in dieser Zeit Erfolge beschert. Amazija[3], der 9. König des Südreiches, schlug die Edomiter[4], eroberte Sela[5] und befestigte Elat[6]. Nach der Niederlage bei Bet-Schemesch wurde er in Lachisch ermordet[7]. Sein Nachfolger Azaria[8] gewann einige Kriege[9] und übte eine Bautätigkeit in Jerusalem aus. Sein Name erscheint auf assyrischen Inschriften Tiglatpilesers III[10]. So erlebte Israel und Juda eine Blüte, die freilich durch das Eingreifen der Assyrer gegen Damaskus bedingt war[11]. Im Hintergrund blieb aber die unheimliche assyrische Grossmacht, die sich auf die Unterwerfung Syrien-Palästinas vorbereitete[12]. Die Folge dieser relativen Blüte der beiden Bruderstaaten war ein nationales Hochgefühl, aber auch eine Verrohung und krasse soziale Ungerechtigkeit, gegen die ein Micha und Jesaja, ein Amos und Hosea ankämpfen. In religiöser Hinsicht war

---

1 Vgl. Noth, Geschichte Israels 228.

2 Vgl. Am 6,3; vgl. van den Born, Jerobeam, BL 820; Schedl, Geschichte IV 138-141.

3 801-773, vgl. BL XIII.

4 Vgl. 2 Kön 16,1-6.

5 Vgl. Schedl, Geschichte IV 135-139.

6 Vgl. 2 Kön 14,22.

7 Vgl. van den Born, Amaṡja, BL 59.

8 787-736, vgl. BL XIII.

9 Vgl. 2 Chr 26,5-15.

10 Vgl. van den Born, Azarja, BL 155; Schedl, Geschichte IV 138.

11 Vgl. Noth, Geschichte Israels 228.

12 Vgl. Haran, The Rise and Fall of Empire of Jeroboam ben Joash, in:VT 17 (1967) 266-297; Noth, Geschichte Israels 233; vgl. Bright, A History of Israel 267-274; vgl. auch Lods, The Prophets and the Rise of Judaism 79ff.

die Zeit zwiespältig: Joasch war in den Augen des Dtr ein sündiger König, der in der Sünde Jerobeams I -also des Stierdienstes- wandelte[1]. Am Beginn der Regierungszeit Jerobeams II steht die Weissagung eines gewissen Propheten Jona[2], aber auch dieser König erfährt durch Dtr die gleiche Beurteilung wie sein Vorgänger[3]. Amazija wird in religiöser Hinsicht gelobt; er schaffte jedoch den Höhendienst nicht ab[4]. Das Gleiche sagt Dtr von seinem Nachfolger[5]. Versucht man diese Texte ohne dtr Brille zu lesen, dann wird man sagen können, dass alle vier Könige in religiöser Hinsicht tolerante Herrn waren, die zwar selber Jahwe verehrten[6], aber durchaus nicht mit Eifer für ein Durchdringen des Jahwismus eintraten, sodass die 1. Hälfte des 8. Jh. mit seiner politischen Blüte auch eine Zeit des religiösen Synkretismus war, der von oben her toleriert wurde.Den schärfsten Kampf gegen diese Gleichgültigkeit und gegen diesen Synkretismus nimmt im Nordreich Hosea[7] auf. Als eine Kernaussage des Propheten kann gelten, dass er das Verhältnis Jahwe-Israel als Ehe deutet[8]. Unter diesem Gesichtspunkt kann Hosea die Treulosigkeit als ein von Jahwe Weghuren bezeichnen[9], was nicht nur über-

---

1 Vgl. 2 Kön 13,11.

2 Vgl. 2 Kön 14,25.

3 Vgl. 1 Kön 14,3f.

4 Vgl. 1 Kön 14,3f.

5 Vgl. 1 Kön 15,3f.

6 Auch Joasch und JerobeamII; denn Götzendiener waren sie nur in der Sicht des Dtr, der entweder die Jahweverehrung unter dem Stierbild nicht mehr verstand oder bewusst ablehnte.

7 Vgl. Preuss, Verspottung 120; Wolff, Hoseas geistige Heimat, in: ThL 81 (1956) 83-94.

8 Vgl. Hos 2,9.18; vgl. Rudolph, Hosea 68f und 78f. Wolff, Hosea 43f und 58.

9 Vgl. 1,2 2,7 3,3 4,10 .12f.14f.18 5,3 9,1.

tragen gemeint ist, sondern sehr wörtlich[1]. Wie scharf ist diese Absage an die kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte[2]!
Ironisch lehnt Hosea den Bilderdienst ab[3], lange aber nicht so scharf verwirft er Masseben, Efod und Terafim[4]. Die Kultorte Betel[5], Gilgal[6] und Dan[7] werden abgelehnt; ebenso die "Kälber" von Dan und Betel[8]. Die Wüstenzeit war nach Hosea die ideale Brautzeit Israels[9]. Mit dem Eintritt ins Kulturland begann der Götzendienst zu Baal Peor[10]. Ob sich Hosea mit dem kanaanäischen Kinderopfer auseinandersetzt, ist ungewiss[11]. Hosea bleibt aber nicht bloss dem Spott und der Ablehnung verhaftet, sondern stellt dem Negativen Jahwes Liebe gegenüber, die ein neues Israel schaffen wird. So hat sein Spott und seine Ablehnung im tiefsten Sinn die Mahnung zur Umkehr und Abkehr von allem Heidnischen zum Ziel[12]. So zeigt sich besonders in der Verkündigung des Propheten Hosea

---

1 Vgl. 4,11-19; vgl. Wolff, Hosea 91; Preuss, Verspottung 121.

2 Vgl. Preuss, Verspottung 121.

3 Vgl.Rudolph, Hosea 255.

4 Vgl. 3,1-5 4,12 10,1; vgl. Wolff, Hosea 78; Rudolph, Hosea 92f.

5 Vgl. 4,15; vgl. Wolff, Hosea 112.

6 Vgl. 9,15 12,12; vgl. Preuss, Verspottung 122.

7 Vgl. 5,1; vgl. Eissfeldt, Der Gott Tabor, KlSchr II 29-54.

8 Vgl. Preuss, Verspottung 124.

9 Vgl. 2,17 11,1 12,14 13,4f.

10 Vgl. Wolff, Hosea 213f; Rudolph, Hosea 181; Mulder, Baal 117-129.

11 Vgl. Rudolph, Hosea 137f. Preuss, Verspottung 128f.

12 Vgl. Preuss, Verspottung 131: "Dass die verspottende Götzenpolemik hauptsächlich in Gerichtsandrohungen ... oder als Gerichtsmotivierung begegnet ..., zeigt ihre Verankerung in der prophetischen Predigt und verweigert die Annahme sekundärer Einfügungen."

die religiöse Problematik dieser Zeit: Es war ein fast aussichtsloser Kampf gegen die Anziehungskraft der kanaanäischen Kulte. Der Höhendienst (Aschere, Massebe) blühte, die heilige Unzucht wurde selbstverständlich, ein gefährlicher und verwirrender Jahwedienst hatte sich im Nordreich installiert und auch das Kinderopfer lag im Bereich des religiösen Horizontes[1]. Daneben wird es Totenkult[2] und Aberglauben in allen Schattierungen gegeben haben.
Vor dieser Situation steht E[3] und er ist seine Antwort nicht schuldig geblieben. Differenziert und subtil befasst er sich mit fast jedem Einzelproblem, vor das ihn seine kanaanäische Umwelt und ein kanaanäisierter Jahwismus stellt. Ist uns bei Hosea eine radikale Ablehnung der kanaanäischen Religion begegnet, so ist die Auseinandersetzung des E mit der kanaanäischen Religion noch nicht von einer radikalen und totalen Ablehnung geprägt. E hat zum Unterschied von anderen Pentateuchquellen einiges Eigengut, das die Auseinandersetzung mit der Umweltreligion gut widerspiegelt: Es ist dies Gen 22 Ex 32 Num 24,4b-9[4] und die Träume. Diese Geschichten, die ziemlich eindeutig E-Eigengut sind, fallen besonders auf[5]. Sie zeigen einmal, dass sich E zum

---

1 Vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 28ff.

2 Vgl. Quell, Die Auffassung des Todes in Israel. Wohlstein, Vorstellungen von Toten- und Ahnengeistern, in: ZRG 19 (1967) 348-355.
ליונשטם, מות, אנציקלופדיה מקראית ד, 754-763.

3 " ... auch die Verfasser der Pentateuchquellen sind Männer der Verkündigung, denen es geschenkt wurde, von den Taten Gottes in der Vergangenheit in erfüllter Zeit zu reden ... Sie nahmen nicht weniger als die Propheten in diese Darstellung das mit hinein, was ihre Zeit dachte, ersehnte ... und worunter sie litt." (Rost, Pentateuchquellen, in: ZThK 53 (1956) 3).

4 Für die Beurteilung, inwieweit sich E mit der Religion Kanaans auseinandersetzt, ist natürlich die Kenntnis dieser Religion eine Voraussetzung.

5 Vgl. Ex 19,18f. Bei J ist es ein Vulkanphänomen.

Unterschied von J und P intensiv mit solchen Phänomenen beschäftigt. Doch auch andere Perikopen, die nicht E-Eigengut sind, zeigen dieselbe Tendenz. So beschreibt E die Sinaitheophanie als Gewitterphänomen, was schon ganz allgemein gesehen auf Baal hinweist. Auch dem Terafim, den heiligen Bäumen und Steinen schenkt E einige Aufmerksamkeit.

Nachdem wir die Wurzeln des E-Denkens in der prophetischen Bewegung des Nordreiches erkannt haben und feststellten, dass das theologische Leitwort des E Gottesfurcht heisst, können wir weiters festhalten, dass das E-Werk durch die Auseinandersetzung mit der Umweltreligion spezifisch geprägt ist[1]. Das religiöse Erbe und Leben war stark bedroht und so ging es E nicht darum, das religiöse Erbe anderen Völkern zu verkünden, wie es J[2] tat, sondern für Israel zu retten[3]. Nicht das Gemeinsame wird betont, sondern das Trennende.

Diese Auffassung tritt besonders in Num 23,9b: הן-עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב hervor. Unser Halbvers steht in den E-Segensprüchen der Bileamperikope[4]. Der Vers wird einhellig E zugeschrieben[5] und das mit gutem Recht,

---

1 Damit hängt wohl zusammen, dass Jahwe erst ab Mose bekannt ist (zum Unterschied von J, vgl. Gen 4,26). Dies ist auch für die Quellenscheidung von Bedeutung. Es heisst Ex 3,1-5E ernst zu nehmen. Manches früher schier in Kauf zu nehmendes Rätsel kann so gelöst werden.

2 Vgl. Keel/ Küchler, Texte II 34.

3 Gerade dieser Gesichtspunkt ist in der wissenschaftlichen Literatur bisher viel zu wenig berücksichtigt.

4 Vgl. Wellhausen, Composition 109ff und 345ff; Baentsch, Numeri 589; Smend, Hexateuch; Mowinckel, Bileamsage, in: ZAW 48 (1930) 233-271; Gegenposition: Gressmann, Mose 318ff; Rudolph, Der Elohist 97ff. Albright, The Oracles of Balaam, in: JBL 66 (1944) 207-233 (schriftliche Fixierung im 10. Jh.); für die Endredaktion vgl. Påkozdy, Redaktionsarbeit, in: BZAW 77 (1961) 161-176; Eissfeldt, Bileamerzählung, KlSchr II 198-226; Eissfeldt, Bileam-Sprüche, in: HUCA 32 (1961) 179-190.

5 Vgl. Procksch, Elohimquelle 115-118; Eissfeldt,

denn ein Vergleich mit den separatistischen Stellen des Dtn zeigt[1], dass gegenüber Num 23,9b eine weitere Verschärfung eingetreten ist, die auch in der Formulierung zum Ausdruck kommt[2], während andererseits für J eine solche Einstellung noch undenkbar ist. Noth[3] meint, dass nicht gesagt werde, worin die Sonderstellung Israels bestehe "und woran sie erkennbar sei".Diese Sonderstellung ist aber darin begründet, dass Israel Jahwes Eigentum[4] ist, dass Jahwe eben der Gott Israels ist (und nicht aller Völker wie bei J). Die Erwählung durch Jahwe, die Aussonderung[5] wird zur Absonderung[6] von den Heidenvölkern. Wir können sagen, mit Mose beginnt bei E das partikularistische Denken bedingt durch die Gehorsamsver-pflichtung Jahwe gegenüber. Damit konzentriert E die "Erwählungstheologie auf das eigentlich Religiöse"[7].

Wenn wir neben der negativen Propagierung der Aussonderung eine positive Kurzformel suchen, in der gleichsam das Anliegen des E zusammengefasst ist, so scheint dies

---

Synopse 187+; Eissfeldt, Einleitung 267; Fohrer, Einleitung 171; Weiser, Einleitung 109; Cazelles, Thora 361; Cazelles, Pentateuque, DBS 7 807; Ruppert, Übersicht 386; Gray, Numbers 347; Keel/Küchler, Texte II 32; Schmitt, Du sollst keinen Frieden schliessen 24.

1 Vgl. Dtn 4,19f 10,14f; vgl. Altmann, Erwählungstheologie 15f.

2 Vgl. Altmann, Erwählungstheologie 15f.

3 Das vierte Buch Mose 161; vgl. Clamer, Les Nombres 390f. Moriarty, Numbers 95; Marsh, The Book of Numbers 255; Heinisch, Das Buch Numeri 93f: " ... dass es eine Sonderstellung unter den Nationen einnimmt, da Jahve mit ihm am Sinai einen Bund geschlossen hat, vgl. Ex 19,5."

4 Vgl. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk.

5 Vgl. Kraus, Biblische Theologie 387.

6 Vgl. Altmann, Erwählungstheologie 14.

7 Altmann, Erwählungstheologie 15; vgl. Eissfeldt, Einleitung 268.

am ehesten in Ex 19,5f zu sein:

5 Wenn ihr nun eifrig auf meine Stimme hören und meinen Bund halten werdet[1], sollt ihr mir Eigentum sein unter den Völkern; denn mir gehört die ganze Erde[2]. 6a Ihr sollt mir sein ein Königtum von Priestern und ein heiliges Volk.

Unsere Verse stehen in dem grossen Bericht über die Gotteserscheinung am Sinai, näherhin in der göttlichen Anrede an Israel Ex 19,3-9, die im nunmehrigen Kontext als paränetische Einleitung des Bundesschlusses am Sinai gedacht ist.

Die literarkritische Zuordnung dieser Verse ist umstritten[3], doch die Vorstellungswelt dieser Formeln passt durchaus zu E, was auch eine literarkritische Analyse nahelegt:

---

1 Vgl. Joüon, Grammaire 319ff.

2 Vgl. Baumgartner/ Hartmann/ Kutscher, Lexikon 87f.

3 Einigkeit besteht darin, dass in Ex 19,1-25 J, E und dtr Elemente vorherrschen (vgl. Jerusalemer Bibel 101). Mit E rechnen: Eissfeldt, Synopse 140+; Eissfeldt, Einleitung 267; Eissfeldt, Die älteste Erzählung vom Sinaibund, KlSchr IV 12; Eissfeldt, Die Komposition der Sinaierzählung, KlSchr IV 232; Weiser, Einleitung 108; Scharbert, Heilsmittler 90; von Rad, Das formgeschichtliche Problem 47; Anm. 47; Muilenburg, The Form and Structure, in: VT 9 (1959) 351; Beyerlin, Sinaitraditionen 16; Ruppert, Übersicht 385; Driver, Introduction rechnet in der 9. Auflage, Seite 31, die Verse zu J, hat sie jedoch in der 7. Auflage zu E gerechnet; Wellhausen, Composition 91 rechnet V 5f zum Jehovist, dem aber E-Gedankengut zugrunde liegt.
Mit P rechnet Cazelles, Thora 371; Scott, Kingdom 218 rechnet Ex 19,6 als Teil einer P Passage im dtr Stil.
Mit dtr rechnen: Procksch, Elohimquelle 85; Beer, Exodus 96; Kuenen, Einleitung 235-249; Haelvoet, La Theophanie, in: ETL 29 (1953) 374-397. Winnet, The Mosaic Tradition 162f; Barth, Theophanie, in: EvTh 28 (1968) 529 (setzt bei D ein Fragezeichen); Faley, Kingdom 28 (neigt zu dtr); Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 33 Anm 112; Noth, Das zweite Buch Mose 123ff; Heinisch, Exodus 145 fasst V 2-9 als literarische Einheit auf. Siehe auch den eigenartigen Lösungsversuch von Galbiati, La struttura letteraria des Esodo 176-189.

V 5: אם שמוע תשמעו בקלי ... Diese Formel mit dem inf absol Kal von שמע zur Verstärkung des finiten Zeitwortes kommt im AT nicht allzuoft vor[1]. Fast dem Wortlaut nach steht diese Formel in Ex 15,26 Dtr[2] und in Dtn 11,13 15,5 28,1, bei Dt-Jes in Jes 55,2[3], an zwei unechten Stellen bei Jeremia in Jer 17,24 und 31,18[4], in Sach 6,15[5] und Ijob 13,17 21,2 37,2[6]. In Dtn 1,16 1 Sam 23,10 und Jes 6,9 ist ein anderer Zusammenhang gegeben. Alle diese Stellen sind nun später als E und man könnte versucht sein, unsere Formel D oder Dtr zuzuweisen, wenn sie nicht auch ähnlich im E-Kontext zu finden wäre: Ex 22,22 und 23,22, Stellen aus dem B und B-Anhang[7]. Besonders Ex 23,22[8] ist für uns interessant, denn es heisst hier: כי אם שמע תשמע בקלו Der "Bote" kommt beim Dtr überhaupt nicht vor[9], dafür aber häufig bei E. Wenn also hier diese Formel E zugeschrieben werden kann, so besteht kein Grund[10], sie in Ex 19,5 Dtr zuzuweisen[11].
Die Wendung ושמרתם את-בריתי finden wir in Gen 17,9fP,

---

1 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 1201.

2 Vgl. Eissfeldt, Synopse 139+.

3 Vgl. Westermann, Jesaja 40-66 226.

4 Dtr Stil; vgl. Rudolph, Jeremia 119 und 196f.

5 Kaum ein echtes Wort; vgl. Elliger, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II 128 Anm. 7.

6 13,17 und 21,1 gehören zum ursprünglichen Bestand des Buches Ijob (Fohrer, Einleitung 360); das Buch ist ca. 5-4. Jh. entstanden, die Zusätze in 3. Jh. (a. a. O., 360).

7 Vgl. Schmitt, Du sollst keinen Frieden schliessen 13ff.

8 Gemeint ist hier die Stimme des Engels.

9 Vgl. Schmitt, Der Landtag von Sichem 27.

10 Wie übrigens auch in Ex 15,26.

11 Auch das Vorkommen der Formel in der späteren Literatur rechtfertigt dies nicht.

bei D in Dtn 7,12 29,8, bei Dtr in 1 Kön 8,23[1] und 1 Kön 11,11[2], in 2 Chr 6,14 Neh 1,5 Dan 9,4 und in Ps 78,10 103,18 132,12[3]. Es gilt nun als erwiesen, dass diese Formel aus der kultischen Tradition erwachsen ist[4] und daher keine Erfindung des D, Dtr oder P ist. Dadurch ist die Annahme gerechtfertigt, dass E sie konzipierend auf den bevorstehenden Bundesschluss am Sinai verwendet. Zu והייתם לי סגלה-העמים . סגלה[5] kommt im AT achtmal vor[6]: im gleichen Sinn in Dtn 7,6 14,2 26,18, ähnlich bei Mal 3,17[7] und Ps 135,4[8]. Auch von dieser Formel gilt, dass sie bereits ein der dtr Reform "v o r g e g e b e n e r Tatbestand"[9] war und damit ohne weiteres zu E zu rechnen ist, wie auch die logische Schlussfolgerung[10]: כי לי כל-הארץ
V 6a: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדש Die Stat constr Verbindung ממלכת כהנים ist selten[11] und גוי קדש hat im Begriff des Dtr עם קדוש in Dtn 7,6 26,19 28,9 eine gewisse Parallele. V 6a ist eine weitere Bestimmung des

---

1 Dtr; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 102; Gray, Kings I&II 219.

2 Dtr; vgl. Gray, Kings I&II 279.

3 Faley, The Kingdom of Priests 27

4 Beyerlin, Sinaitraditionen 80f.

5 Vgl. dazu Altmann, Erwählungstheologie 14 Anm 3.

6 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 790.

7 Vgl. Faley, The Kingdom of Priests 28.

8 Ein anderer Zusammenhang in 1 Chr 29,3.

9 Beyerlin, Sinaitraditionen 80.

10 ארץ = Erde, vgl. Altmann, Erwählungstheologie 7 Anm. 9.

11 Vgl. Faley, The Kingdom of Priests 28; Köhler/ Baumgartner, Lexikon 533f; Mandelkern, Konkordanz 689; ליכט, ממלכת כהנים, אנציקלופדיה מקראית ה, 4-6 Nelis, Reich Gottes, BL 1459-1466; Westermann, REICH Gottes, BHH3 1573-1575.

Eigentumsvolkes[1] und ist ebenso wie V 5 in der Institution des sakralen Stämmeverbandes verwurzelt[2]. V 5.6a kann man daher der Quelle E zuweisen, dh. dass E diese kultischen Formeln verwendet (wie sie auch D und Dtr verwenden). Der Sitz in der Tradition ist die gottesdienstliche Paränese[3].

Der Begriff ממלכת כהנים zeigt, dass Jahwe als König[4] verstanden wird[5]. Diese Bezeichnung gehört aber nicht ursprünglich zu Jahwe[6]. Nun ist aber schon längst erkannt, dass Ex 20,2-27 und 19,3b-8 eine Vertragsform zugrunde liegt, die in den hethitischen Vasallenverträgen ein Abbild hat[7]. In diesen Verträgen ist es der König, der die Gunst gewährt. Beyerlin erkennt nun sehr richtig, dass die Angleichung der Tradition an die hethitischen Vasallenverträge nur deshalb leicht möglich war, weil das Königsprädikat für Jahwe zumindest in die frühe israelitische Königszeit hinaufreicht[8]. Buber hatte angenommen, dass das königliche Wesen ursprünglich zu Jahwe gehört habe[9], während Eissfeldt die Meinung vertreten hatte, dass erst Jesaja[10] Jahwe als König verstand[11]. Wir müssen uns aber von solch extremen Thesen

---

1 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 83.

2 Vgl. von Rad, Das formgeschichtliche Problem 48.

3 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 85; Faley, The Kingdom of Priests 28-35.

4 Gegen Noth, Das zweite Buch Mose 126.

5 Bauer, Könige und Priester, in: BZ NF 2 (1958) 286.

6 Schmidt, Königtum Gottes 85.

7 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 86.

8 Vgl. a. a. O., 86f; Schmid, Jahwe und die Kulttraditionen, in: ZAW 67 (1955) 168ff; Schmidt, Königtum Gottes 90; Gray, Kingship, in: VT 6 (1956) 268-285. Rost, Königsherrschaft, in:ThLZ 85 (1960) 721-724.

8 Vgl. Nelis, Reich Gottes, BL 1460. 9 A. a. O., 1460.

10 Vgl. Jes 6,5. 11 Vgl. Nelis, a. a. O., 1460.

distanzieren und dafür die Auffassung vertreten und unterstreichen, dass Jahwe erst im Lande Kanaan königliche Züge annahm[1]. Den Terminus ad quem dürfte 1 Sam 8,1ff[2] anzeigen: Die Antwort Gottes zeigt, dass Jahwe bereits als der eigentliche König galt[3]. Als Terminus a quo würde bereits die beginnende Richterzeit in Frage kommen[4] und könnte mit dem Bundesfest in Sichem zusammenhängen. Nach unserer Auffassung wurde also das Königsprädikat auf Jahwe im Laufe der Zeit des sakralen Stämmeverbandes übertragen. Dabei ist es ziemlich eindeutig, dass Israel diese Vorstellung aus seiner kanaanäischen Umwelt nahm. In den ugaritischen Texten ist El der König[5] schlechthin: Er steht massgeblich der Götterversammlung vor[6], Götter verehren ihn[7], er kann Götter zu Königen machen[8], er ist das höchste Sein[9], die "heilige Hinterwelt"[10]. Er wird ausdrücklich mlk

---

1 Vgl. den Königsjubel Num 23,21. E hat die Tendenz, Jahwe zum einzigen Königs Israel (unter Ausschluss des irdischen Königtums) zu machen.

2 Dtr bearbeitet; vgl. Noth Überlieferungsgeschichtliche Studien 91f.

3 Vgl. 1 Sam 8,7.

4 Vgl. dazu auch Ri 9,1ff; Schmidt, Königtum Gottes 90 ist der Auffassung, dass die Texte, die von einem Thron Gottes reden (1 Sam 4-6 2 Sam 6), die Königsvorstellung voraussetzen.

5 Zur Königsvorstellung im Orient vgl. Schmidt, Königtum Gottes; Engnell, Studies in Divine Kingship; Gray, The Hebrew Conception of the Kingship of God, in: VT 6 (1956) 268-285; Gray, Canaanite Kingship, in: VT 2 (1952) 193-220; Gray, Sacral Kingship, Ug VI (1969) 287-302.

6 III AB B, 13ff.

7 II D VI, 50f.

8 III AB C, 21ff.

9 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 96.

10 Maag, Syrien-Palästina 574.

"König" genannt[1], ja er hat das Königtum a se (mlk 'lm)[2]. Baal dagegen ist der König der Erde[3]. Er besitzt das Königtum nicht a se, sondern erlangt es durch den Sieg über Jam[4]. Es besteht also doch ein bedeutender Unterschied zwischen dem Königtum Els und Baals[5]. Gerade aber die Vorstellung, dass El der König der Götter ist, konnte nicht sofort auf Jahwe übertragen werden[6], dafür aber die Vorstellung des Königtums über die Erde, wie es Baal innehatte. Daraus ist wiederum zu ersehen, dass Jahwe nicht nur El-Züge angenommen hatte, sondern ebenso auch Baal-Charakteristika. Baal ist ja, wie schon sein Name sagt, der Gatte, der Herr, der Besitzer des Landes[7] und nicht El. E kann nun ohne weiteres vollziehen: כי לי כל-הארץ Wir sehen, dass hier ein wesentliches Baal-Charakteristikum auf Jahwe übertragen ist[8].
Der Begriff des Eigentumsvolkes wird seinem Wesen nach älter sein[9]. Er würde schon zum ursprünglichen, fordernden Wesen des Gottes vom Sinai passen[10]. Formal ist dies auch dadurch angedeutet, dass das Eigentumsvolk anfangs steht und dann zweigliedrig umschrieben wird als

---

1 Vgl. I AB I, 8; II AB IV, 24.38.48; siehe die Stellen bei Gordon, Ugaritic Textbook 434 Nr. 1484; Young, Concordance 43 Nr. 1118.

2 Nach Gese, Die Religionen Altsyriens 97 Anm 25.

3 Vgl. Gray, Sacral Kingship, Ug VI (1969) 300f.

4 III AB A, 10.32; I AB V, 1-19.

5 Vgl. Schmidt, Königtum Gottes 23-28.29f.

6 Vgl. Westermann, Reich Gottes, BHH 3 1574.

7 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 122 und Anm.178.

8 Im Gesamten gesehen ist das Königtum Jahwes eine Verschmelzung des Königtums Els und Baals; vgl. Schmidt, Königtum Gottes 86f.

9 Vgl. Bächli, Israel und die Völker 142-144.

10 Vgl. Maag, Sichembund, in:VTS 16 (1967) 209.

"Königtum von Priestern" und "heiliges Volk"[1].
Wir können festhalten, dass V 5.6a Züge Jahwes voraussetzt, wie sie Jahwe erst in Kanaan annehmen konnte, da der Begriff "Königtum von Priestern" das kanaanäische Milieu voraussetzt[2]. Diesen Zug übernahm Jahwe von Baal[3], und zwar in der Zeit des sakralen Stämmeverbandes und fand formelhaft in der Liturgie seinen Niederschlag.

Unter der Voraussetzung, dass die Israeliten auf Gott hören und den noch zu schliessenden Vertrag halten, verspricht Gott dem Volk unerhörte Vorzüge[4] vor allen anderen Völkern[5]. E hat dieses alte und seltene Formelgut übernommen, wahrscheinlich ziemlich unreflex; denn es wird ihm kaum bewusst gewesen sein, dass er exklusiv das Verhältnis Jahwe-Israel mit Formeln umschrieb, die zum Teil kanaanäisch geprägt waren[6]. Israel, das heilige und ausgesonderte Eigentumsvolk[7] steht stellvertretend für die anderen Völker. Dieses genuine Fordernis des Jahwismus konkretisiert nun E in und mit dem Sinaiereignis.
Hat E die massgeblichen Personen der Heilsgeschichte mit dem Stichwort "Gottesfurcht" charakterisiert, so kommt mit Mose ein neues theologisches Stichwort hinzu, das nicht auf einzelne Personen beschränkt ist, sondern für

---

1 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 85.

2 Vgl. Schmidt, Königtum Gottes.

3 Vgl. Seite 64f.

4 Vgl. Bauer, Könige und Priester, in: BZ NF 2 (1958) 286.

5 Vgl. Cassuto, Exodus 277; Noth, Das zweite Buch Mose 126; Heinisch, Exodus 146; Clamer, L'Exode 169; Faley, The Kingdom of Priests 58-81; Scott, Kingdom, in: OTS 8 (1950) 213-229; Beyerlin, Sinaitraditionen 84f.

6 Vgl. dann die Kritik am Königtum bei Amos und Hosea.

7 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 126; Junker, Das Allgemeine Priestertum, in TThZ 56 (1947) 10-15.

das Gesamt des Volkes gelten muss: die Aussonderung, welche zur Absonderung wird -positiv gesagt: das heilige Volk und königliche Priestertum- ; nur dann ist es letztlich möglich, dass die Verheissung an Abraham[1] für die Gegenwart echte Wirklichkeit werden kann.
Von hier aus wird die theologische Arbeit des E an den alten Traditionen und auch seine schöpferische Arbeit daran einsichtig, nicht zuletzt auch seine Haltung und Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion.

3.4 Örtliche und zeitliche Situierung des Elohisten

Nach dem bisher Gesagten kann es wohl kaum zweifelhaft sein, dass die Heimat des E das Nordreich ist[2]. Was die zeitliche Ansetzung betrifft, so muss einmal beachtet werden, dass mit der Gründung des Nordreiches durch Jerobeam I die Grundlage geschaffen wurde, dass -ähnlich wie J in der davidischen Dynastie im Süden- eine Art religiös- literarische Tätigkeit in grösserem Umfang beginnen konnte. Die Reichsteilung wäre somit als Terminus a quo für E anzusehen[3]. Zahlreiche Gemeinsamkeiten mit E sind uns auch bei Hosea[4] begegnet, wenngleich wir festgestellt haben, dass die Ablehnung der kanaanäischen Religion bei Hosea schon viel schärfer ist als bei E. Auch anderes zeigt, dass wir in Hosea ein bereits fortgeschritteneres Stadium vor uns haben: So ist nach Hos 12,3-7 Jakob ein Betrüger, während E

---

1 Vgl. Gen 15,13-16.

2 Vgl. Weiser, Einleitung 115; Fohrer, Einleitung 172; Keel/ Küchler, Texte II 35; Eissfeldt, Einleitung 270 zweifelt; nach Mowickel, Der Ursprung der Bileamsage, in: ZAW 48 (1930) 270f wäre er Judäer gewesen. Die Vorliebe des E für mittelpalästinensische Städte (Betel, Sichem) weist ebenfalls auf das Nordreich. Vgl. J und seine Vorliebe für Hebron und Mambre.

3 Vgl. Keel/ Küchler, Texte II 35.

4 Für Berührungspunkte des E mit Hosea vgl. Procksch, Elohimquelle 248-255.

bemüht ist[1], ihn als integre Person zu zeigen[2]. Für Hosea gilt die Zeit der Wüste als das ungetrübte Verhältnis mit Jahwe[3], während im Kulturland die Sünde mit Baal begann[4]. Bei J beginnt jedoch der Abfall von Jahwe bereits am Horeb[5]. Die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten von Hosea lassen den Schluss zu, dass wir in Hosea den Terminus ad quem für E zu suchen haben. Der Zeitraum von 930-730 kann bezüglich E noch genauer präzisiert werden. Wir haben bereits erkannt, dass E das Auftreten eines Elia und Jehu voraussetzt[6]. Dass nun E mit diesen Gestalten schon zeitlich zusammenfällt, ist zwar nicht ganz von der Hand zu weisen[7], aber doch unwahrscheinlich, da das Wirken dieser Männer eher den Eindruck engagierter Religionspolitik erweckt[8] als eifernde Exklusivität, wie sie uns bei E entgegentritt. Man wird deshalb E am besten in der 1. Hälfte des 8. Jh. ansetzen können[9].

---

1 Vgl. Gen 25,27-34 31,3032.

2 Vgl. Keel/ Küchler, Texte II 37.

3 Vgl. von Rad, Theologie II 147.

4 Hos 9,10b; vgl. Wolff, Hosea 214; Rudolph, Hosea 185.

5 Vgl. Ex 32E.

6 Vgl. oben.

7 Vgl. Eissfeldt, Einleitung 269.

8 Vgl. Noth, Geschichte Israels 225.

9 Vgl. Eissfeldt, Erwägungen, in: OLZ 61 (1966) 213-218; Weiser, Einleitung 116; Fohrer, Einleitung 172f; Cazelles, Thora 362; Wolff, Elohistische Fragmente, in: EvTh 29 (1969) 72: "Die Neuinterpretation der altisraelitischen Überlieferung durch den Elohisten wird am besten in der Zeit des nachelianischen Synkretismus verständlich, in der Israel grossen Versuchungen kultisch, politisch und sozialer Art ausgesetzt war." Vgl. auch Driver, Introduction 123.

I

T R Ä U M E

1. Allgemeines zum Traum

Der Traum ist Menschen aller Kulturstufen vertraut[1]. Die Bedeutung des Traumes für den Menschen hat um die Jahrhundertwende besonders Freud[2] wiederentdeckt und ein Gelehrter wie Jung[3] schrieb in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts: "Was wäre darum natürlicher, wenn wir uns in den endlosen Einzelheiten und Vereinzelungen der Weltobjekte verirrt haben, als dass wir beim Traum anklopfen, um bei ihm jene Gesichtspunkte zu erfragen, welche uns den Grundtatsachen des Menschseins wieder näher rücken könnten?" Auch die Psychologie der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts weiss die Bedeutung des Traumes zu schätzen und beklagt nicht selten die abwertende, rationalistische Haltung dem Traum gegenüber[4]. Abgesehen von der eminenten Bedeutung des Traumes für die psychische und physische Gesundheit des Menschen, kommt dem Traum in der Religionsgeschichte eine hervorragende Stelle[5] zu. Neben gewöhnlichen, alltäglichen

---

1 Vgl. Smith, Die Religion der Semiten 62.129; Otto, Manen 88; Siegmund, Der Traum, in: PhJB 58 (1948) 219.

2 Traumdeutung.

3 Zitiert nach Siegmund, a. a. O., 220 Anm. 1.

4 Vgl. Bossard, Psychologie des Traumbewusstseins 413-419; Meier, Zeitgemässe Probleme der Traumforschung; Siehe die gesammelten Aufsätze von 1938-1965 bei Graevenitz (Hrg.), Bedeutung und Deutung des Traumes in der Psychotherapie.

5 "Die 'via regia' der 'königliche Weg' in diese von Angst und Scheu umwitterten Bezirke des 'Unbetretenen nicht zu Betretenden' ist der Traum. Seine Bildersprache ist die stammesgeschichtlich älteste Sprache der Seele." (Froboese-Thiele, Träume 26); Vgl. Fabian, Dream and Charisma, in: Anthropos 61 (1966) 544-560. Vgl. Vergil, Aeneis VI 893-896:
"Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
cornea, qua veris facilis datur exitus umbris;
altera candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa ad caelum mittunt insomnia manes."
(Götte, Vergil Aeneis 270).

Träumen wertete der Mensch gewisse Träume[1] als Zugang zum Aussermenschlichen[2], ja als Zugang zur Transzendenz[3]. Dieser Aspekt des Traumes hat bei den Naturvölkern bis heute seine besondere Wichtigkeit[4]. Im Altertum kam diesem Aspekt des Traumes auch in den Hochkulturen

---

1 Vgl. Otto, Manen 93.

2 So kann z.B. Aeschylos sagen: "Gerad' im Schlafe wird des Geistes Auge hell. Am Tage ist sein Zukunftsblick beschränkt." (zitiert nach Siegmund, Der Traum, in: PhJB 58 (1948) 235).

3 "Ein gemeinsamer Gedanke liegt aber dem gesamten Gebiet der Traumdeutung zugrunde, dass nämlich der Mensch sich in den Träumen in eine Welt begibt, deren Betreten ihm sonst verwehrt ist, und dass sich ihm dadurch die Möglichkeit bietet, seinem Gotte näher zu sein als es der wache Zustand erlaubt." (Jirku, Materialien 145). Der Zugang zum Aussermenschlichen und zur Transzendenz darf allerdings nicht im Sinne der Hypothese -abgeleitet von Cicero, Tuscul I, 29- verstanden werden, wonach der Mensch z.B. seinen Toten- und Geisterglauben vom Traum abgeleitet habe; vgl. Letourneau, L'èvolution mythologique 69: "Quant à la crèation mythologique des esprits, des ombres elle constitue une erreur d'imagination dérivant surtont du rêve."; vgl. Zapletal, Totemismus 15; Otto, Manen 88-99; in diesem Sinn wird man auch den Satz verstehen müssen: "Die Mythen der Menschheit stellen in feste Form geronnene Menschheitsträume dar." (Siegmund, a. a. O., 383) d.h. Menschheitsträume haben u.a. im Mythos ihren Niederschlag gefunden; vgl. Müller, Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas 200: " ... sie (die Träume) allein durchdringen das Dunkel der letzten Dinge."

4 Viele Beispiele sind angeführt bei Ehrlich, Der Traum; Resch, Traum 1-14; Siegmund, a. a. O., 224ff. Eliade, Mythen, Träume und Mysterien; Den Indianern offenbart sich Manitu im Traum. Es ist aber keine leibhafte Erscheinung. Die Algonkin kennen z.B. keine Gestalt von ihm -vgl. Ijob 4,12ff!- aber er zeigt sich ihnen im Traum und verspricht Hilfe (vgl. Siegmund, a. a. O., 228); vgl. Mau-tsai Lin, Die Traumdeutung im Alten China, in:Anthropos 58 (1963) 915; Frick, Der Traum und seine Deutung bei den Chinesen, in: Anthropos 49 (1954) 311-313; Über bewusste Herbeiführung von Träumen siehe Leuenberger, Ayahuasca, Im Rausch der Drogen 197-202; Siegmund, Rausch und Religion, in ZM 49 (1965) 198-206.

eine ganz besondere Bedeutung zu[1].

2. Der Traum in der kanaanäischen Religion

2.1 Götter träumen

In I AB III-IV[2] erzählt Anat El ihren Traum[3]. Die Göttin hat geträumt, dass der Himmel Fette regnet und die Bäche Honig sprudeln[4]. Daraus schliesst sie, dass Baal lebt[5]. Der Traum ist für die Göttin vollkommen klar; sie erschliesst die Existenz Baals durch sein Wirken in der Natur. Anat leitet die Erzählung mit einem

---

1 Vgl. Hopfner, Traum, PW 6 2233-2245; Ehrlich, Traum, RGG 6 1001-1005; Oepke, ὄναρ, ThWNT 5 225-227; Bonnet, Traum, RÄEG 835-838; אופנהיים, חלום, אנציקלופדיה מקראית ג .143-149; Volten, Demotische Traumdeutung; Caquot, Les Songes 99-124; Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum 9-23; ANET 495; Oppenheim, The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East; vgl. die Sammlung Artemidor von Daldis, Traumbuch; siehe die berühmten Träume: Homer, Ilias XXIII, 103f (Voss, Homer 394); Homer, Odyssee XIX, 560ff (Voss, Homer 712); Vergil, Aeneis VI, 893ff (Götte, Vergil Aeneis 270); Kirchenväter: Origenes, Gegen Celsus I, 66 (II,93); Laktanz, Vom Zorn Gottes 17 (109); Laktanz, Gottes Schöpfung XVII § 8-11 (279-280); Ephräm, Gegen die Irrlehrer 29.Hymnus (II, 109ff); Basilius, Predigten, Auf die Martyrin Julitta 4 (II, 215); Augustinus, Bekenntnisse X, 30 (VII,246f); Augustinus, An Nebridius, 4. Brief 1-5 (IX,15ff); Eznik v. Kolb, Wider die Irrlehrer 2,20 (Arm. Väter I, 112f); Die in Klammer stehenden Zahlen bedeuten Band und Seite des jeweiligen Kirchenvaters nach der Ausgabe "Bibliothek der Kirchenväter". Zur Inkubation vgl. Ehrlich, Der Traum 45 (Ägypten); A. a. O., 65f (Assyrien und Babylonien); Wellhausen, Reste 55 (Arabien); Gaster, Thespis 331f (Arabien, Griechen und Römer); vgl. auch Meier, Antike Inkubation und moderne Psychotherapie; Boss, Der Traum und seine Auslegung.

2 Gordon, Ugaritic Textbook 168; Aistleitner, Texte 20f.

3 Z. 4.

4 Z. 6f.

5 Z.8.

zweifachen "whm" "siehe"[1] ein, dem die Feststellung folgt, dass Baal lebt. In Z. 4f und 10f spricht die Göttin dann davon, dass sie den Schluss durch einen Traum (bḥlm und bḏrt) machen kann. Wir können folgendes Schema feststellen:

1) Ansagende Deutung des Traumes, eingeleitet mit "whm".
2) Bericht des Traumes, eingeleitet mit bḥlm und bḏrt[2].
3) Deutung (ohne besondere Einleitung).
4) Wiederholung des Traumberichtes, eingeleitet mit bḥlm und bḏrt.

In diesem Mythos spiegelt sich ein Naturgeschehen. In der Tatsache, dass Anat das Kommende in einem Traum erfährt, schlägt sich die Vorstellung nieder, dass Träume die Zukunft künden. Der Traum ist andererseits die psychologische Folge davon, dass sich Anat mit dem Tod Baals nicht abfindet.

Vom phönikischen Kronos sagt Philo, dass für ihn der Gott Tauthos sich ein Bild ausdachte[3]. Philo schreibt dann weiter: (§ 37) Τὸ δὲ σύμβολον ἦν, ἐπειδὴ Κρόνος κοιμώμενος ἔβλεπε, και ἐγρηγορὼς ἐκοιμᾶτο.
"Das war ein Zeichen, dass Kronos schlafend sah und erwacht schlief"[4]. Es ist hier wohl an einen traumartigen Zustand des Gottes gedacht, sowohl tags- wie nachtsüber. In diesem Zustand ist der Gott gleichsam "allwissend".

2.2 Offenbarungsträume[5]

In I K, 26ff[6] finden wir den Traum des Helden

---

1 Z. 2f.
2 Vgl. Gray, Legacy 70 Anm. 3.
3 Clemen, Phönikische Religion 30.
4 A. a. O., 30 und 70.
5 Anats Traum könnte auch hier eingereiht werden!
6 Gordon, Ugaritic Textbook 250; Aistleitner, Texte 89f.

Keret[1]. Keret wünscht Nachkommen[2]. Tränenüberströmt schläft er mit diesem Wunsch ein[3]. In seinem unruhigen Schlaf[4] steigt El im Traum zu ihm herab[5]. Z. 38-43 fragt El Keret nach seinem Begehr. Z.53-58 antwortet Keret. Es geht ihm nicht um Reichtum, sondern nur um Kindersegen. Daraufhin gebietet El Keret die Befolgung von Reinigungsvorschriften[6], dann soll Keret El und Baal opfern[7]. Z. 156ff folgt die Ausführung des göttlichen Befehles[8]. In den der Göttermutter geweihten Heiligtümern zu Sidon und Tyrus leistet Keret ein Gelübde[9], um den glücklichen Ausgang des Unternehmens zu sichern[10]. Z.296-299 ist zwar nicht direkt die Erfüllung des Wunsches nach Kinder; aber in diesen Sätzen kommt eine solche Gewissheit, dass El den Wunsch erfüllt wird, zum Ausdruck, dass es fast einer Erfüllung gleichkommt[11]. In I K dürfte der ausführlichste Offenbarungstraum des syrisch-palästinensischen Raumes der zweiten Hälfte des

---

1 Siehe die Diskussion bei Gray, Legacy 135-144; Bernhardt, Anmerkungen zur Interpretation des KRT-Textes, in: WZ Greifswald 5 (1955/56) 101-121; Sawyer/ Strange, Notes on the Keret Text, in: IEJ 14 (1964) 96-98.

2 Z. 1-25; vgl. Bernhardt, a. a. O., 109; Eissfeldt, Der kanaanäische El, in: WZ Halle 17 (1968) 45-53.

3 Z. 26-32; zum kultischen Weinen siehe Ehrlich, Der Traum 42 und die Anmerkungen.

4 Z. 34f.

5 Z. 36f.

6 Z. 60-64.

7 Z. 66-72.76-78; vgl. Bernhardt, a. a. O., 110; Das Ende des Traumes sieht Ehrlich, Der Traum 44, in Z. 154f; vgl. Aistleitner, Texte 92.

8 Vgl. Bernhardt, a. a. O., 110ff.

9 Z. 197ff.

10 Vgl. Gese, die Religionen Altsyriens 84f.

11 Nach Z. 306 ist eine grössere Lücke. In III K III, 20ff wird dann die Erfüllung geschildert.

2. Jt. erhalten sein. Diese breitangelegte Dichtung zeigt, dass der Offenbarungstraum in Ugarit einen eminenten Platz eingenommen haben wird. Den Sitz im Leben wird man in der Praxis der kultischen Inkubation zu suchen haben. Die Opferriten, die Opfer und das Gelübde[1] haben zwar mit der Inkubation direkt nichts mehr zu tun[2], zeigen aber bereits, dass an den Heiligtümern eine ausgebildete Priesterschaft tätig war, die auf eine solche Praxis angewiesen war und ihren Anspruch auch literarisch zu begründen und artikulieren verstand. Der Traum weist folgendes Schema auf:

1) Vorbereitung (Weinen).
2) Traumkorpus, eingeleitet Z. 35: wyqms. wbḥlmh, Z. 36: il. yrd. bḏhrth[3].
3) Ausführung der Traumbefehle.
4) Erfüllung, eingeleitet Z. 296: dbḥlmy il ytn, Z 297: bḏrty ab. adm[4].

Stereotyp tauchen die Wurzeln d(h)rt und ḥlm in 2) und 4) auf. Es sind praktisch die Leitworte, die den Rahmen bilden. Diese ganze Anlage und besonders das Fehlen eines Traumbildes zeigt, wie sehr der ugaritische Schriftsteller in diesem Traum den Akzent bereits auf die Klarheit des Offenbarungstraumes setzt[5], was angesichts der Entstehungszeit der ugaritischen Texte überaus interessant ist.

In II D I, 14ff[6] ist ein weiterer Offenbarungstraum[7]

---

1 Z. 205f.

2 Vgl. Ehrlich, Der Traum 43.

3 Gordon, Ugaritic Textbook 250.

4 A, a, O., 252.

5 Vgl. auch Ehrlich, Der Traum 44.

6 Gordon, Ugaritic Textbook 247; Aistleitner, Texte 67f; Gray, Legacy 108; Gaster, Thespis 330ff; Jacob, Ras Shamra et l'Ancien Testament 53. Gese, Die Religionen Altsyriens 87 Anm 131; Koch, Sohnesverheissung, in: ZA 58 (1967) 211-221.

7 Vgl. Ehrlich, Der Traum 44.

erhalten. Danel klagt und trauert, weil ihm Nachkommen fehlen[1]. Sieben Tage wiederholt Danel seine Riten und wird am 7. Tag erhört[2]. Baal erscheint ihm im Traum[3] und verkündet ihm die Geburt eines Sprossen[4]. Wie aus II D V, 37 ersichtlich ist, ist Aqht der gewünschte Sohn. Formal gesehen ist dieser Traum anders als der vorher besprochene. Es ist zwar der Ablauf des Traumes ganz natürlich geschildert: Vorbereitung, Traumkorpus, Erfüllung, aber es ist keine typische Formel zu finden, weder ḥlm etc. noch whm. Interessant ist die Einschaltung Baals zwischen El und Danel[5]. Hier kommt der Prozess der Verdrängung Els durch Baal zum Ausdruck. Wir können deshalb annehmen, dass die Überlieferung dieses Traumes jünger sein wird als die Überlieferung von Kerets Traum[6].

Wir können somit von diesen Texten her schliessen, dass es in Ugarit kein einheitliches Traumschema gab, das mit bestimmten Formeln gehandhabt wurde. Im Vordergrund steht vielmehr die freie dichterische Gestaltung des Traumes. Der Offenbarungstraum wird ferner ohne Bild, nur mit einem Gespräch gestaltet. Auch das Bild in Anats Traum ist kein zu deutendes Bild, sondern ein für sich sprechendes, das in sich klar ist und keiner Deutung bedarf. Es kommt fast dem gesprochenen Wort gleich. Man wird deshalb von diesen Texten her nicht auf einen Stand

---

1 Z. 3-14; vgl. Koch, Sohnesverheissung, in: ZA 58 (1967) 211.

2 Z. 15-18.

3 Vgl. Koch, a. a. O., 212.

4 Z. 19ff.

5 Vgl. Ehrlich, Der Traum 45; Gese, Die Religionen Altsyriens 87.

6 Koch, a. a. O., 214 sieht diesen Aspekt eigentlich viel zu wenig. Auf Grund der ugaritischen Texte wäre es nicht richtig, von einer Entmachtung Els durch den vordergründigen Gott Baal zu sprechen. Allerdings muss gesagt werden, dass das transzendente Element in den Ugarittexten bei El vorherrscht!

der Traumdeuter in Ugarit schliessen, wohl aber auf die Institutionalisierung des Offenbarungstraumes, die auf die Klarheit des Traumes hinzielt, was scheinbar durch die genaue Befolgung der Riten gewährleistet wird[1].

Die kanaanäische Tradition von Gen 28,10ff:
Wie aus dem Keret- und Danelepos hervorgeht, ist es El, der den Menschen diskret im Traum erscheint und Weisungen gibt. Der Traum in Gen 28,10ff lässt sich nun mit Sicherheit auf eine kanaanäische Tradition zurückführen[2]. Sie lautet folgendermassen: Ein Held kommt elend nach Betel, legt sich bei einem Stein[3] nieder und empfängt unvorbereitet eine Traumoffenbarung Els. Er stellt am anderen Morgen den Stein als Kultstein auf, salbt ihn und giesst Öl darüber. Der Hilfe Els versichert, kann er weiterziehen. Die Verse 13ff, wo zahlreiche Nachkommenschaft verheissen wird, werden für gewöhnlich J zugeschrieben[4]. Doch die vorher besprochenen ugaritischen Texte lassen den Schluss zu, dass die Verheissung der Nachkommenschaft auch hier schon zur kanaanäischen Sage gehörte. Das würde bedingen, dass sich dieser Traum nicht in einem Bild erschöpft hat[5], sondern als Traumgespräch gedacht war. Konnte nun bei den Offenbarungsträumen des Keret- und Danelepos Inkubation eine gewisse Rolle spielen, so bei der kanaanäischen Tradition von Gen 28,10ff nicht. Denn es

---

1 Vgl. Ehrlich, Der Traum 45.

2 Für die Analyse sei verwiesen auf IV. 4.1.

3 Vgl. Plinius Secundus, Nat. Hist. XXXVII Cap. X, 108bff: "Hammonis cornu inter sacratissimas Aethiopiae gemmas, aureo colore arietini cornus effigie reddens promittitur praedivina somnia repraesentare" (nach der Ausgabe LVGDVNI MDLXXXVII).

4 Siehe die Analyse IV. 4.1.

5 Wie beim E-Text dieser Stelle.

geht auch der kanaanäischen Sage darum, aufzuzeigen, dass der Held ahnungslos an den heiligen Ort kommt. Doch schon auf der kanaanäischen Stufe des Heiligtums zu Betel wird es Inkubation gegeben haben, und zwar in Nachahmung des Gründers.

2.3 Traumdeutung[1]

Dass es im kanaanäischen Raum auch Traumdeutung gegeben hat, beweist der Text PRU V, 158,6[2], in dem Anat und Aṯtart zusammen vorkommen[3].

Auch Dtn 13,2-6 weist in diese Richtung[4]: כי יקום בקרבך נביא
או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת: ובא האות והמופת אשר-דבר אליך לאמר
נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא-ידעתם ונעבדם: לא תשמע אל-דברי הנביא ההוא
או אל-חלום החלום ההוא כי מנסה יהוה אלהיכם אתכם לדעת הישכם אהכים את-
יהוה אלהיכם בכל-לבבכם ובכל-נפשכם: אחרי יהוה אלהיכם תלכו ואתו תיראו
ואת-מצותיו תשמרו ובקלו תשמעו ואתו תעבדו ובו תדבקון: והנביא ההוא או
חלם החלום ההוא יומת כי דבר-סרה על יהוה אלהיכם המוציא אתכם מארץ מצרים
והפדך מבית עבדים להדיחך מן-הדרך אשר צוך יהוה אלהיך ללכת בה ובערת
הרע מקרבך:[5]

Wir sehen aus diesem Text, dass der Traum in sich nicht abgelehnt wird[6]. Es wird jedoch auf die Gefahr hingewiesen, dass der Träumer das Volk zu fremden

---

1 Die Traumdeutung der Josephsgeschichten möchte ich hier nicht als Beweis hereinnehmen. Diese Traumdeutung gehört doch wohl zu den weisheitlichen Elementen, die von Ägypten beeinflusst sind; vgl. de Vaux, Histoire 288f.

2 Gese, Die Religionen Altsyriens 161 Anm. 460.

3 A. a. O., 161.

4 Eissfeldt, Einleitung 232 rechnet die Stelle zum UrD.

5 Ab V 4b geht die Rede von der 2. pers sing. in die 2. pers. Pl. über. Man kann daher mit einer späteren Erweiterung rechnen. Man sah im Auftreten solcher Träumer und Propheten eine Prüfung Israels durch Jahwe; vgl. von Rad, Das fünfte Buch Mose 69.

6 Vgl. Jirku, Materialien 131: "Worte wie Dt. 13,2ff.: ... sicher nur auf die falschen Propheten als falsche Traumdeuter, nicht aber auf den offenbarenden Charakter der Träume ... beziehen ..."

Göttern verführen könnte. Die Verse wollen u.a. "den Jahwekult gegen alle Befleckung durch kanaanäische Kulte verteidigen"[1]. Der Text richtet sich daher indirekt auch gegen die kanaanäische Traumdeutung, die das Volk zu ihren Göttern verführt[2]. Solche Fälle von Traumdeutung könnte es auch an den Jahweheiligtümern des Nordreiches gegeben haben[3]. Geht aus diesem Text auch nicht hervor, dass diese Propheten und Träumer die Träume anderer deuten, so doch, dass sie ihre eigenen Träume zum Nutzen ihrer Beglaubigung deuten. Wenn sich Dtr mit solcher Schärfe dagegen wendet, so zeigt das zumindest, dass es sich um keine Einzelfälle gehandelt haben wird. Es ist deshalb von diesem Text her der Schluss durchaus legitim, dass Traumdeutung im kanaanäischen Raum weit verbreitet gewesen sein muss.

Ein interessantes Zeugnis für eine Traumdeutung ist auf einem doppelseitig beschriebenen Ostrakon[4] aus Elephantine[5]: Der aramäische Text lautet[6]:

A

(1) כען הלו חלם (2) חזית ומן (3) עדנא

הו אנה (4) חמם שגא (5) ⟨א⟩ תחזי חז[ו]

(6) מלוהי (7) שלם

B

(1) כען הן צבתי (2) כל תזביהמו (3) יאכלו

ינקיא (4) הלו לא (5) שאר (6) קסין

1 Jerusalemer Bibel 236.

2 Vgl. Richter, Traum und Traumdeutung, in: BZ NF 7 (1963) 219; Ehrlich, Der Traum 161; von Rad, Das fünfte Buch Mose 69.

3 Vgl. von Rad, Das fünfte Buch Mose 69.

4 KAI II 320 Nr. 270.

5 Es mag problematisch sein, in unserem Zusammenhang ein Zeugnis aus Elephantine anzuführen. Doch im 5. Jh., aus dem der Ostrakon stammt, war dort eine jüdische Siedlung (vgl. Janssen, Elephantine, BL 378), die seit ihrer Entstehung kanaanäische Traditionen hatte (vgl. Eissfeldt, Der Gott Bethel, KlSchr I 206-233).

6 KAI I 52 Nr. 270.

(A) 1 Nun (aber) siehe: e i n e r s t e r Traum,
2 den ich gesehen habe. Und von 3 jenem Zeitpunkt an war ich 4 sehr heiss. 5 E s e r s c h i e n e n e i n e E r s c h e i n u n g. 6 s e i n e W o r t e (w a r e n): 7 Heil!

(b) Nun (aber) wenn du O r n a m e n t e 2 a l l e r Art verkaufst, 3 dann werden die Säuglinge (zu) essen (haben). 4 Siehe, kein 5/6 geringer Rest (wird zurückbleiben).[1]

Einzelheiten des Traumes sind unklar. Doch es handelt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit um eine Traumanfrage[2]. In A ist der Traum mit Visionen und Auditionen erhalten, in B wahrscheinlich die priesterliche Deutung. Das שלם von A 7 deutet der "Priester" als eine Besserung der tristen wirtschaftlichen Situation der Frau[3]. Formal kann folgendes festgehalten werden: Angezeigt wird der Traum mit הלו (A 1) und eingeleitet mit חלם (A 1). Die Deutung ist mit הלו (B 4) angezeigt.

Wir können zusammenfassend festhalten, dass der Traum auch im kanaanäischen Raum seine besondere Bedeutung hatte. Träume von Göttern finden im Mythos ihren Niederschlag und es gab die Institutionalisierung des Offenbarungstraumes an Heiligtümern, wie die in die Dichtung Ugarits eingegangenen Heroenträume zeigen. Ein Offenbarungstraum konnte auch Anstoss zur Gründung eines Heiligtums sein. Bei der Wiedergabe dieser Träume bediente man sich keines festen Traumschemas. Im Vordergrund steht vielmehr die freie dichterische Gestaltung des Traumes. Ganz besonders vermerkt sei, dass bei den ugaritischen Offenbarungsträumen das Bild, das einer

---

1 KAI II 321 Nr. 270; zum Übersetzungsproblem vgl. 321f.

2 KAI II 323.

3 KAI II 324.

Deutung bedurfte, dem Traumgespräch bereits weichen musste. Ferner gab es auch die Institution der Traumdeutung. Gedeutet wurden die Träume von entsprechenden Propheten und Priestern. Dies geht besonders aus Dtn 13, 2-6 und aus der Ostrakon-Inschrift aus Elephantine hervor.

3. Der Standpunkt des Alten Testamentes

Zu Beginn dieser Erörterungen wollen wir grundsätzlich vermerken, dass der Traum im AT an sich nicht schon notwendig unter dem "Präjudiz der Offenbarung" steht[1]. Ferner ist daran festzuhalten, dass es Gott ist, der letztlich die Deutung gibt[2]. "The final interpretation of drams rests with God ... "[3].
Der Stamm חלם kommt in den hebräischen Schriften des AT rund 85 mal vor[4], in den aramäischen Teilen 19 mal[5]. Die Bedeutung dieser Wurzel ist einerseits "fett sein, kräftig werden", andererseits "träumen"[6]. Für diese beiden verschiedenen Bedeutungen dürfte der sexuelle Traum der Pubertät das verbindende Glied sein[7], wie das Arabische halama "mannbar werden, träumen" zeigt[8].

---

1 Vgl. Oepke, ὄναρ , ThWNT 5 229.

2 Vgl. Gen 40,8 41,16 u.a.; zu dieser grundsätzlichen Frage siehe Oepke, a. a. O., 220-238; Möhring, Theophanien und Träume 38-54; Lesêtre, DB 5 1832-1834; BLex 1423f; Mertens, Kleines Handbuch der Bibelkunde 278f; van Imschoot, Traum, BL 1781; Resch, Traum 38-52.

3 Gaster, Dreams, in the Bible, EnzJud 6 208.

4 Mandelkern, Konkordanz 348 und 398.

5 A. a. O., 1325.

6 Gesenius, Wörterbuch 234f; Baumgartner/ Hartmann/ Kutscher, Lexikon 307f;Levy, Wörterbuch II 60.

7 Vgl. Ehrlich, Der Traum 1.

8 A. a. O., 1; Brown, Lexicon 321.

Das Verb חלם ist nur in Jer 29,8 im Hi. pt. pl.belegt[1], sonst immer im Kal. Am häufigsten ist der Stamm חלם in der Genesis belegt[2]. Der Rest verteilt sich auf Dtn, Num, Ri, 1 Sam, 1 Kön, Pss, Ijob, Pred, Jes, Jer, Dan, Joel, Sach.
Die Wurzel הזה "träumen" ist nur als pt. pl. in Jes 56,10 belegt[3].
Wir können im AT zwischen Texten, die einen Traum berichten[4], und Texten, die den Traum irgendeiner Wertung unterziehen[5], unterscheiden. In diesem Abschnitt interessieren uns vorerst nicht die Traumerzählungen, sondern die Beurteilung der Träume.
Die älteste Stelle, die den Traum positiv bewertet, dürfte 1 Sam 28,6.15[6] sein, wo Saul klagt, dass ihm Jahwe nicht mehr in Träumen antworte[7]. In Num 12,6 spricht E[8] von der ausserordentlichen Stellung und Bevorzugung des Mose. Gott spricht zwar mit den Propheten durch Träume, mit Mose jedoch "von Mund zu Mund"[9]. Diese

---

1 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 348; siehe den Änderungsvorschlag bei Ehrlich, Der Traum 1.

2 48 mal.

3 Mandelkern, Konkordanz 309; zu חזון לילה vgl. Ehrlich, Der Traum 1ff.

4 Z.B. Gen 20,3f 28,12ff 31,10ff 37,5ff 40,5aff 41,1ff u.a.

5 So Gen 42,9 Num 12,6 Dtn 13,2.4.6 1 Sam 28,6.15 Ps 73,20 126,1 Ijob 7,16 20,8 33,15 Pred 5,2.6 Jes 29,7f Jer 23,25.27.29.32 27,9 28,8 Dan 1,17 Joel 3,1 Sach 10,2.

6 Altertümliche Stelle; vgl. Hertzberg, Die Bücher Samuel 177; Ehrlich, Der Traum 139.

7 Vgl. Schmidtke, Träume, in: BZ NF 11 (1967) 240-246. bes. 242ff. Diese positive Richtung hat auch ins NT Eingang gefunden, vgl. Reicke, Traum 2, BHH 3 2025; Kleines Theologisches Wörterbuch 364.

8 Diesem Text werden wir an anderer Stelle noch mehr Aufmerksamkeit schenken müssen.

9 V 8.

Stelle wertet den Traum positiv, hebt aber Mose weit über diese Offenbarungsart.
In Ps 73,20[1] und 126,1[2] wird der Traum in einem Vergleich dargeboten, ebenso in Ijob 20,8[3]. In Ijob 7,14[4] und 33,15[5] wird der Traum als Offenbarungsmittel der Gottheit geschätzt[6]. In Jes 29,7f wird der Traum zu einem Vergleich herangezogen[7], ohne dass sich erkennen lässt, welchen besonderen Stellenwert der Prophet dem Traum beimisst. Der Prophet dürfte dabei aber überzeugt sein, dass "körperliche Innenvorgänge" Träume erzeugen[8]. Die berühmte Stelle Joel 3,1[9] berichtet, dass in der Endzeit[10] durch den Geist Jahwes Greise träumen und Jünglinge Gesichte schauen werden[11]. In Dan 1,17 und 5,12 wird Daniel[12] die Fähigkeit zugeschrieben, Träume deuten zu können. Wir sehen aus diesen Texten, dass der Traum

---

1 Vgl. Ehrlich, Der Traum 153; Keel, Feinde und Gottesleugner 126ff.

2 Vgl. Jirku, Materialien 129; Ehrlich, Der Traum 154.

3 Vgl. Ehrlich, Der Traum 153.

4 A. a. O., 145.

5 A. a. O., 146; vgl. 4,12ff; vgl. Jirku, Materialien 130.

7 Bedingte Verheissung, echtes Wort; vgl. Fohrer, Jesaja; Kaiser, Jesaja 13-39 213f; Ehrlich, Der Traum 151f.

6 Dieser kann sich auch als Qual und Mahnung ausdrücken; vgl. Ehrlich, Traum, BHH 3 2024.

8 Vgl. Ehrlich, Traum, BHH 3 2025.

9 Um 400; vgl. Elliger, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II 106.

10 Vgl. Ehrlich, Traum, BHH 3 2024.

11 Vgl. Ehrlich, Der Traum 140; Elliger, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II 120.

12 Das Buch Daniel entstand vor Mitte Dezember 164 v. Chr., und zwar die heutige Form des Buches, vgl. Fohrer, Einleitung 525; Eissfeldt, Einleitung 693-718.

bis ins 2. Jh. hinein im Jahwismus einen legitimen Platz hatte. Neben diesen positiven gab es in Israel aber auch negative Strömungen, die den Traum überaus skeptisch betrachteten und ablehnten. Das Signal dazu dürfte noch unreflex Num 13,2-6E gegeben haben. Sehr wenig hält der Prophet Jeremia von Träumen[1]. In 23,25ff[2] gilt der Traum nicht als Offenbarungsmittel Jahwes[3]. In V 27 sehen wir, dass der Traum vor allem wegen seiner Wirkung verurteilt wird[4] und in V 28 kommt die Minderwertigkeit der Träume so richtig zum Ausdruck[5]. Die Aussage geht schliesslich dahin, dass nur die Pseudopropheten auf ihre Träume angewiesen sind. In 27,9[6] nennt Jeremia die Pseudopropheten "Träumer"[7] und in 29,8[8] warnt der Prophet vor dem Hören auf Träume[9]. Der Prediger[10] lehnt den Traum in 5,2.6[11] als "Nichtigkeit" ab[12]. Ähnlich spricht Dt-Sach 10,2[13].

---

1 Vgl. von Rad, Theologie II 76.217.274; Eichrodt, Theologie I 222.

2 Vgl. Ehrlich, Der Traum 155f.

3 Gegen Resch, Traum 42f.

4 Vgl. Rudolph, Jeremia 155.

5 A. a. O., 155.

6 Vgl. Ehrlich, Der Traum 158.

7 Vgl. Rudolph, Jeremia 176f.

8 Vgl. Ehrlich, Der Traum 159.

9 Vgl. Rudolph, Jeremia 184; aber aus den Jeremia-Stellen geht immer noch hervor, dass zwischen Traum und Prophetie einmal eine starke Beziehung bestanden hat; vgl. Oepke, ὄναρ, ThWNT 5 230.

10 Unterste Grenze der Entstehung des Buches ist 190 v. Chr.; vgl. Zimmerli, Das Buch des Predigers Salomo 128.

11 Vgl. Ehrlich, Der Traum 164.

12 Vgl. Zimmerli, a. a. O., 188 und 190.

13 Vgl. Ehrlich, Der Traum 154; Elliger, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II 154. Zur Ablehnung des Traumes vgl. auch Eichrodt, Theologie 2/3 42; Ehrlich, Traum, BHH 3 2024f.

4. Elohistische Texte

4.1 Offenbarungsträume

Gen 15,13-16: Die göttliche Verheissung an Abraham ergeht in einem Traumgesicht[1].

Gen 20,3-7: Der Traum des Abimelech wird ziemlich eindeutig E zugeschrieben[2]. Der Traum wird mit בחלום angezeigt, erweitert durch הלילה , eingeleitet mit der suffigierten Formel הנך . Es folgt ein Traumgespräch, das keiner Deutung bedarf. "Die Erfüllung erübrigt sich, da Abimelek im Sinne Gottes handelt."[3] Da die Quelle J

---

1 Siehe für diesen Text Seite 38ff.

2 Vgl. Wellhausen, Composition 27ff; Procksch, Elohimquelle 9f; Gunkel, Genesis 220; Cazelles, Pentateuque, DBS 7 804; Cazelles, Thora 356; Eissfeldt, Synopse 32f+; Eissfeldt, Einleitung 266; Fohrer, Einleitung 167; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 38; Ehrlich, Der Traum 125 Anm. 2; Ruppert, Übersicht 383; de Vaux, Histoire 158; vgl. auch Lichtenstein, Dream Theophany and the E Document, in: ANES 2 (1969) 45-54. In V 3-7 weisen folgende Elemente auf E: Gottesname אלהים, Magd אמה, לבב , wogegen J לב verwendet (Gunkel, Genesis 220). נקיון "Unschuld" kommt im Pentateuch nur in V 5 hier vor (sonst nur Hos 8,5 Am 4,6 Ps 26,6 73,13); vgl. Mandelkern, Konkordanz 766. Die Konstruktion על ... אמר in V 2 ist selten (vgl. Gunkel, Genesis 220). Das Wort Gerar weist wie z.B. Beerscheba auf E (vgl. Gunkel, Genesis 220). In V 5 heisst Abraham נביא (vgl. 2 Kön 1,9ff 2,23f und 6,15ff, wo der נביא Schutz geniesst). Dass Gen 20 aus E stammt, darauf weist auch die sogenannte "Gottesfurcht" hin, die ausdrücklich genannt wird, ferner das Anliegen in V 12f, Abraham von der Lüge reinzuwaschen, was ein sehr elohistisches Anliegen ist ("Die Angabe, dass Sara Halbschwester Abrahams gewesen sei, hat der Erzähler ad hoc erfunden: die älteste Tradition 11,29 weiss nichts davon." Gunkel, Genesis 223). Am einleuchtendsten spricht aber überhaupt für E, dass unsre Geschichte in Gen 12J (wie Gunkel, Genesis 220 nachgewiesen hat, kann Gen 20 nicht P zugeschrieben werden) eine Parallele hat.

3 Richter, Traum und Traumdeutung, in BZ NF 7 (1963) 209.

in Gen 12 nichts von einem Traum weiss, kann angenommen werden, dass der Traum in der Tradition nicht ursprünglich beheimatet gewesen ist, sondern von E beigegeben wurde. Es ist jedoch nicht zutreffend, wenn man diesen Traum bloss als literarische Fiktion qualifiziert[1]. Denn dahinter verbirgt sich doch die Anschauung des Menschen, dass Gott im Traum zu ihm spricht. Das Fehlen eines Traumbildes berechtigt nicht zur Annahme, es handle sich nur um ein Stilmittel, durch das die Nichtunmittelbarkeit Gottes zur Welt ausgedrückt wird. Jahrhunderte vor E werden in Ugarit Träume überliefert, die sich nur auf ein Traumgespräch konzentrieren und somit die Unklarheit des Traumbildes vermeiden. E vermeidet hier ebenfalls die Unklarheit eines Bildes und zieht das Traumgespräch vor. Er anerkennt dadurch indirekt, dass Jahwe auch mit dem Kanaanäer Abimelech im Traum sprechen kann.

Gen 28,12: Wir müssen hier vorausschicken, was die traditionsgeschichtliche Untersuchung ergibt[2]: Der Traum in V 12 gehört bereits der vorkanaanäischen Stufe der Heiligtumstradition von Betel an. Durch formale Kriterien wird diese Erkenntnis noch unterstützt: der Traum wird angezeigt durch ויחלם . Daran schliesst sich sogleich die Traumeröffnungsformel והנה an. Diese eröffnet den ersten Teil des Bildes mit der Treppe. Der zweite Teil des Bildes wird wieder mit der Formel והנה eingeleitet. Das Bild beschreibt die Bewegung der Gottesboten auf der Treppe[3]. Eine direkte Deutung des Bildes wird nicht gegeben[4]. Der Traum ist für Jakob klar. Er hat ihm die

---

1 Vgl. Richter, Traum und Traumdeutung, in: BZ NF 7 (1963) 209; Resch, Traum 64-70.

2 Vgl. IV 4.1.

3 Vgl. Richter, a. a. O., 210; siehe auch Resch, Traum 72.

4 Vgl. Ehrlich, Der Traum 29.

Heiligkeit des Ortes angezeigt[1]. Es ist ein typischer Offenbarungstraum[2], bei dem sich folgendes Schema feststellen lässt: Anzeige, Eröffnung und Bildteil I, Eröffnung und Bildteil II. Eine indirekte Deutung ist in V 17 enthalten. Eine Erfüllung des Traumes erübrigt sich, da ja der Traum nur die Heiligkeit des Ortes anzeigen soll. Das Traumschema weicht von dem in Gen 20 beträchtlich ab. Wir können annehmen, dass dies deswegen so ist, weil der Traum von Gen 28,12 eine andere traditionsgeschichtliche Grundlage hat; d.h. E brauchte in diesem Fall nicht aus seinen Vorstellungen der Gottesoffenbarung für die vormosaische Zeit schöpferisch tätig werden, sondern hat den Traum der israelitischen, in diesem Fall der israelitisierten Tradition[3] weitergegeben. Das ist für unsere Fragestellung bedeutsam, denn es zeigt, dass E die kanaanäische bzw. israelitisierte Tradition des Heiligtums von Betel akzeptabel findet und Betel eine solche Heiligkeit zuspricht, obwohl er den Stierdienst von Betel in Ex 32 ungemein scharf verurteilt und einige Jahre später Amos[4] und Hosea[5] Betel den Heiligtumscharakter völlig absprechen. E steht mit seiner Meinung noch in der Tradition des Ahija von Schilo[6].

E sieht in diesem Traum eine echte Möglichkeit des Hereinbrechens der Transzendenz in unsere Welt. Er übernimmt echte und tiefe religiöse Vorstellungen der kanaanäischen Frömmigkeit und erahnt, dass diese ohne weiteres auf der Linie der Jahwe-Religion liegen kann,

---

1 Vgl. Richter, Traum und Traumdeutung, in: BZ NF 7 (1963) 210.

2 A. a. O., 210.

3 Vgl.Keel/ Küchler, Texte II 158f.

4 Vgl. 5,5 und 7,10-17.

5 Vgl. 4,15 und 10,5.

6 Vgl. Keel/ Küchler, Texte II 162.

was z.B. ein Jeremia nicht mehr gesehen hatte.
Gen 31,10-13[1]: Bei V 13 ist es ziemlich klar, dass er aus E stammt[2]. Bei V 10-12 ist man sich uneinig. V 11 können wir aber ohne grosse Schwierigkeiten E zuweisen[3]. V 10 und 12 passen aber nicht in den E-Kontext und man wird sie mit Wellhausen[4] als späteren Zusatz verstehen können. Wenn wir V 11 und 13 betrachten, dann fällt sofort auf, dass kein Traumerlebnis berichtet wird, wie etwa in Gen 28,12. Der Traum wird angezeigt mit: ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום. Die in der Antwort Jakobs mit הנני ausgedrückte Bereitschaft ist typisch für E[5]. Ausser בחלום lässt sich in V 11 und 13 keine für einen Traum typische Formel finden. Es wird vielmehr auf Gen 28,17.19.20f zurückgegriffen. Man wird daher in der Annahme nicht fehl gehen, wenn man hier von einem Stilmittel spricht, das E mit einer besonderen Absicht verwendet: "Anknüpfend an Gn 28 lässt nun auch der Elohist die Gottheit eingreifen, aber durch den die göttliche Nähe vermeidenden Traum. Durch die Rückerinnerung an Gn 28 ... knüpft der Erzähler das Band, das die Jakobsgeschichten umschliesst, fester."[6]
Gen 31,24[7]: Dieser Traum ist dem von Gen 20,3-7 ähnlich. Er wird angezeigt mit בחלם und erweitert mit הלילה. Die Eröffnungsformel fehlt. Es folgt sofort die Warnung Gottes an Laban. Die überlieferungsgeschichtliche Grund-

---

1 Siehe die Analyse unter IV 4.1.

2 Vgl. Jirku, Materialien 133.

3 Vgl. Ehrlich, Der Traum 132f.

4 Composition 38. Für eine solche Quellenscheidung ist auch Procksch, Elohimquelle 29-32. In starker Anlehnung an die Begründung Wellhausens: Gunkel, Genesis 342; vgl. Elliger, Jakobskampf 15 Anm.2; Richter, a. a. O., 211; Ehrlich, Der Traum 132.

5 Vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 112.

6 Ehrlich, Der Traum 134.

7 Vgl. Jirku, Materialien 133. V 24 ist E; so Wellhausen, Composition 34; Procksch, Eissfeldt, Cazelles u.a.

lage dieses Traumes kann wie die von Gen 20,3-7 beurteilt werden.
Gen 46,1a-5a: Wir können diese Verse E zuschreiben[1]. Das Wort "Traum" ist nicht verwendet, sondern "Gesicht". Doch das AT unterscheidet nicht scharf zwischen Traum und Gesicht[2] und das mit gutem Grund[3]. Jakob opfert in Beerscheba dem Gott Israels[4]. Gott nimmt das Opfer an und erscheint Jakob in einem Nachtgesicht und versichert Jakob seines Beistandes auf dem Weg nach Ägypten. In dem "Traum"gesicht gibt es kein Bild, sondern nur ein Gespräch mit der Verheissung der Nachkommenschaft. Ob es sich dabei um einen Inkubationstraum handelt, muss eher bezweifelt werden[5]. Auffallend ist die Ähnlichkeit mit dem Traum Kerets in I K, 26ff:

1) Das kultische Weinen Kerets - Das Opfer Jakobs.
2) El (Elohim) erscheint im Traum (Nachtgesicht).
3) Das Reden der Gottheit ist ein gütiges.
4) Es wird Nachkommenschaft verheissen (im biblischen Text erhält Jakob noch die Zusicherung der Führung Gottes).

---

1 Vgl. Procksch, Elohimquelle 55; Cazelles, Pentateuque, DBS 7 804. Ruppert, Übersicht 384; Zusammenstellung der Meinungen bei Ehrlich, Der Traum 32 Anm 1-10.

2 Vgl. Ehrlich, Der Traum 33.

3 Die moderne Psychologie zeigt, dass es diesen Unterschied nicht gibt, denn Traum und Vision sind psychologisch von der gleichen Dignität; vgl. Meier, Zeitgemässe Probleme der Traumforschung 14.

4 Vgl. auch Seebass, Der Erzvater Israel 39ff.

5 Für Inkubation: Jirku, Materialien 143; Ehrlich, Der Traum 34f; Jirku, Materialien 141 versteht auch Num 22,8-13JE als Inkubation, ebenso auch 1 Sam 3,1ff (vgl. dazu Ehrlich, Der Traum 45f und Ehrlich, Traum, BHH 3 2023). Neuerdings spricht auch Ehrlich (Traum, BHH 3, 2023) nur mehr bei 1 Kön 3,4-15 von einem Inkubationstraum. Es ist dies der Traum Salomos zu Gibeon (vom Dtr an diese Stelle gesetzt, vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 67 und 137 Anm.6; Gray, Kings I&II 123). Der Traum ist aber alt und kann in die salomonische Zeit zurückgehen; vgl. Gordon,

Es ist naheliegend, dass E durch solche kanaanäische Beispiele beeinflusst ist. Der Wortschatz lässt den Schluss zu, dass E der literarische Former dieser Verse ist. Das Gedankengut ist jedoch weit vorelohistisch. E lokalisiert die Vision in Beerscheba. Das Heiligtum galt als Sitz einer El-Gottheit[1] und möglicherweise wurde an diesem Heiligtum noch kultische Inkubation geübt[2].

4.2 Die Träume der Josefserzählung

Gen 37,5-10: Eine Reihe bedeutender Alttestamentler ist der Ansicht, dass V 5-10 E zugeschrieben werden können[3]. Diese Verse als nachelohistisch zu qualifizieren[4], hat bis heute keinen Anklang gefunden[5]. Auf Redaktorenhand weisen 5b.8b und die ersten fünf Worte von V 10[6]. Somit bleibt für E 5a.6.7.8a.10 (ohne die ersten fünf Worte). Es handelt sich um einen Doppeltraum, den Josef seinen Brüdern erzählt[7]. Der erste Traum ist der Garbentraum[8], der dem Milieu der acker-

---

Geschichtliche Grundlagen 77 und 175; es handelt sich sehr wahrscheinlich um Inkubation; vgl. Jirku, Materialien 142; siehe dazu den interessanten Vergleich mit einem indianischen Beispiel bei Ehrlich, Der Traum 26; vgl. auch Gray, Kings I&II 124 und 126; Resch, Traum 79 lehnt Inkubation ab, sein Argument ist aber sehr unbefriedigend.

1 Vgl. Haag, Beer-Seba, BL 178; Rost, Beerscheba, BHH 1 211.

2 Vgl. Haag, Beer-Seba, BL 178.

3 Vgl. Wellhausen, Composition 54; Procksch, Elohimquelle 41f (V 5a.6-11); Gunkel, Genesis 402; Ruppert, Übersicht 383; Ehrlich, Der Traum 58; Ruppert, Josephserzählung 30; Andere Meinungen zusammengestellt bei Ehrlich, Der Traum 58ff; Ruppert, Josephserzählung 29;

4 So Goettsberger, Zu Gn 37,9-11, in: MVG 22 (1917) 71-8.

5 Vgl. Ruppert, Josephserzählung 33.

6 A. a. O., 30.

7 Redford, Story of Joseph 138; de Vaux, Histoire 225.

8 Vgl. V5a-8a.

bauenden Schaf-Nomaden entspricht[1]. Der zweite Traum, der Sternentraum[2], "sieht im Rahmen der Genesis wie ein Fremdkörper aus"[3]. Es handelt sich offensichtlich um mythologische Bilder[4], die in Relation zum Garbentraum verstanden werden können[5]. Die Anzeige der Träume geschieht in den verschiedenen Formen der Wurzel חלם. Die Eröffnungsformel והנה steht vor beiden Träumen V 7.9 und wird für den ersten Traum durch zwei weitere והנה unterstrichen[6]. Das Traumbild ist klar und bedarf keiner Deutung[7]. Die Brüder verstehen den Traum auch sofort (V 8a.10). Die Erfüllung des ersten Traumes ist in Gen 42,9 und des zweiten gegen Ende von Gen 47 gegeben[8].

Die Träume in Gen 40: V 5a.6-8.9-15a.16-19.20-23 erweisen sich als elohistisch[9]. Der Bäcker und der Mundschenk haben in einer Nacht einen auf ihr Berufsleben[10] zurückgehenden Traum[11]. Die Träume kommen von Gott[12]. Die Ägypter glauben, dass nur der gelernte Traumdeuter deuten könne[13]. Doch nach Josefs Auffassung kann nur

---

1 Vgl. Ehrlich, Der Traum 59.

2 V 9.

3 Ruppert, Josephserzählung 33.

4 Vgl. Gunkel, Genesis 405.

5 So Gordon, Geschichtliche Grundlagen 129.

6 Vgl. Richter, Traum und Traumdeutung, in: BZ NF 7 (1963) 207.

7 A. a. O., 208.

8 A. a. O., 208; vgl. Ehrlich, Der Traum 59f und 62, zum Ganzen 61-64.

9 Vgl. Ruppert, Josephserzählung 61-66; ausführliche Zusammenstellung der Meinungen bei Ehrlich, Der Traum 65f; vgl. Richter, a. a. O., 202f.

10 Vgl. Jirku, Materialien 134ff.

11 V 5a.

12 V 8.

13 Vgl. Vergote, Joseph en Egypte 49; de Vaux, Histoire 288.

Gott deuten[1], wohl eine Polemik gegen die ägyptische Weisheit[2]. Hier handelt es sich um sehr kunstvoll gebaute Träume[3], die folgendes Schema aufweisen:

1) Anzeige (V 5.8.9.16) mit חלם
2) Trauneröffnungsformel (V 9.16) mit והנה
3) Traumkorpus (V 9f und 16f)
4) Deutung (8.12.18)
5) Erfüllung (V 20-22)[4]

Die Träume des Pharao in Gen 41[5]: Es ergibt sich folgende Gliederung: Der zweifache Traum V 1-7, die Weisen Ägyptens und Josef V 8-14a.14b-16, Pharao erzählt Josef seine Träume V 17-24, die Traumdeutung Josefs V 25-29. 30-32b, Erfüllung von Josefs Deutung V 54b[6]. Wir können wieder das gleich kunstvoll gebaute Schema feststellen wie in Gen 40[7].

Zur Überlieferungsgeschichte:
Man kann die Josefsgeschichte mit Recht als eine Novelle bezeichnen[8], die sich ziemlich von den anderen Erzvätergeschichten abhebt[9]. Daraus ergibt sich aber, dass das Überlieferungsgut nicht mehr dem Wortlaut nach (wie etwa in Gen 22), sondern höchstens nach Motiven heraus-

---

1 Vgl. Ruppert, Josephserzählung 63.

2 A.a. O., 63.

3 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 325; Gunkel, Genesis 377; Richter, Traum und Traumeutung, in: BZ NF 7 (1963) 206.

4 Siehe zu 1) bis 5) Richter, a. a. O., 204-207.

5 Vgl. Vergote, Joseph en Egypte 80ff; de Vaux, Histoire 289.

6 E-Texte; vgl. Ruppert, Josephserzählung 68-87; Zusammenstellung der Meinungen bei Ehrlich, Der Traum 74; Richter, a. a. O., 202f.

7 Unter 2) wird auch ein weiteres Traumbild eingeleitet (vgl. Richter, a. a. O., 204).

8 Vgl. von Rad, Josephsgeschichte 6; Keel/ Küchler, Texte II, 173.

9 Vgl. Whybray, The Joseph Story 528.

gearbeitet werden kann[1]. Wir können mit gutem Grund annehmen, dass die Josefs-Novelle in königlichen Kreisen Jerusalems ca. um 1000 von einer dichterischen Einzelpersönlichkeit gestaltet wurde[2] und sowohl von J als auch von E überarbeitet und übernommen wurde[3]. Wird von J die Novelle fast genau übernommen[4], so setzt E besonders durch die Träume ganz deutliche und eigene Akzente: Das Geschehen wird in den Plan Gottes gestellt, Josef mit prophetischen Zügen gezeichnet[5]. Das einheitliche Traumschema weist daraufhin, dass es von einem Verfasser stammt[6]. Wir können vorerst nur sagen, E stellt dieses Schema in seinen Plan[7].

Zur Erhellung dieses Problems scheint mir wichtig, den Traum von Ri 7,13f[8] heranzuziehen. Man hat wegen des Traumes diesen Abschnitt E zugeschrieben[9]. Richter[10] betont jedoch sehr, dass diese Zuweisung nicht ganz gerechtfertigt ist. Es handelt sich um einen Angsttraum[11], durch den aber Gideon der Wille Gottes offenbar wird[12]. Wir können wieder dasselbe Grundschema feststellen: Anzeige (V 13), Traumeröffnungsformel, Traumkorpus[13], Deutung (V14), Erfüllung (V 15-21). Der Traum ist

---

1 Vgl. Ruppert, Josephserzählung 15-23.

2 Keel/ Küchler, Texte II 174-176.

3 A. a. O., 176.

4 A. a. O., 176.

5 A. a. O., 181.

6 Vgl. Richter, Traum und Traumdeutung, in: BZ NF 7 (1963) 207.

7 A. a. O., 209: "Jedoch kann man auch hier über den Sitz in der Literatur hinaus auf den Sitz im Leben keine Schlüsse ziehen."

8 Vgl. Ehrlich, Der Traum 85f.

9 Eissfeldt, Einleitung 352; Richter, a. a. O.,212.

10 A. a. O., 213 mit Beleg Anm. 36.

11 Hertzberg, Das Buch der Richter 196.

12 Vgl. Jirku, Materialien 128; Schmidtke, Träume 241f.

13 Vgl. Richter, a. a. O., 213 Anm. 37.

integrierender Bestandteil der Erzählung und es scheint doch fraglich wegen der eigenartigen Verwendung der "Überlieferungsformel"[1] an eine "gestaltete Überlieferung" zu denken[2], die auf eine andere Gattung Traum weisen sollte. Es scheint vielmehr, dass es sich um die je eigene Verwendung derselben Gattung handelt[3]. Die Kürze der einzelnen Elemente weist auf das hohe Alter von Ri 7,13f und man ist geneigt anzunehmen, dass dieser Traum in literarischer Hinsicht das auslösende Moment des reichlicher ausgestatteten Traumschemas der Josefsgeschichte ist[4]. Was die Formeln in diesen hier besprochenen Träumen betrifft, so wird man nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dass ihr Gebrauch auf kanaanäische Vorbilder, wie sie uns z.B. in den Träumen der ugaritischen Texte erhalten sind, zurückgeht[5]. Das Traumschema selber aber dürfte eine Schöpfung des biblischen Autors sein[6], den man aber nicht schon E nennen kann. Stammt nun die Josefsgeschichte von einem Dichter am Hof zu Jerusalem, dem auch die ägyptische Weisheit nicht fremd war, dann wird bereits diese Urnovelle Träume enthalten haben[7]. Denn würde man für die Urnovelle die Träume streichen, so würde man die Substanz angreifen. Die Träume sind altes Traditionsgut.

---

1 Richter, Traum und Traumdeutung, in: BZ NF 7 (1963) 214.

2 A. a. O., 214.

3 Vgl. die Ähnlichkeit des Gebrauchs der Traumanzeige- und Eröffnungsformel im Traum Anats: Seite 72f.

4 Das gibt auch Richter, a. a. O., 218f zu.

5 Über den Einfluss der ugaritischen Literatur auf biblische Autoren siehe Delekat, Ugarittexte, BHH 3 2046.

6 Ob hier ägyptische Vorbilder hereinspielen, möchte ich offen lassen. Was die Deutung betrifft, könnte man die Frage bejahen; Literatur zur Frage bei Keel/ Küchler, Texte II, 168.

7 Der Traum ist Gemeingut fast aller Religionen, ja aller Menschen; vgl. die Einleitung.

Der Elohist übernimmt sie und setzt neue theologische Akzente. Er lässt sich nicht davon erschüttern, dass der Traum in der kanaanäischen Religion seine Bedeutung hatte. Ja er konnte sich von kanaanäischen Überlieferungen sogar bereichern lassen, nicht zuletzt sogar in seiner theologischen Konzeption[1].

Hat sich E zum Teil mit dem Offenbarungstraum auseinandergesetzt, so setzt er sich hier in der Josefsnovelle mit der Traumdeutung auseinander. Die primäre Aussage ist die, dass Gott die Deutung gibt. Josef, der israelitische Weise und Prophet kann deswegen deuten, weil Gott mit ihm ist. Der MENSCH ALLEIN VERSAGT. Wir sehen, es gibt keine Polemik gegen die kanaanäische Traumdeutung. Es wird nur positiv das Wesen echter Traumdeutung hervorgehoben und am Beispiel Josefs expliziert.

4.3 Num 12,6-8a

Wir haben in den letzten Abschnitten gesehen, wie hoch E den Traum schätzt. Es fällt dabei zunächst auf, dass E den Traum auf die Patriarchengeschichten beschränkt. Mit den Patriarchen und anderen Menschen dieser Zeit, mit Mose spricht Gott. Doch nirgends finden wir geschrieben, dass Gott dies mit Mose im Traum getan hat. Die Frage ist nun: Ist dies für E selbstverständlich, ohne dass er darüber ein Wort verliert oder erklärt er auch seinen Standpunkt. Es gibt nun einen Text im Pentateuch: Num 12,6-8a, der gut zu dieser Problematik passte. Der Text ist eingebettet in die Geschichte, wo Mirjam und Aaron Mose wegen seiner kuschitischen Frau Vorwürfe machen und sich selber neben Mose als Propheten[2]

---

1 Vgl. Seite 72ff.

2 Vgl. Num 12,1f

stellen. Doch in dieser Situation greift Jahwe ein[1]:

ויאמר שמעו-נא דברי אם יהיה נביאכם יהוה במראה אליו אתודע בחלום אדבר-בו:
לא-כן עבדי משה בכל-ביתי נאמן הוא: פה אל-פה אדבר-בו ומראה ולא בחידת
ותמנת יהוה יביט ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה:[2]

Ohne Zweifel fügt sich dieser Text ausgezeichnet in den von uns erwähnten Kontext. Die literarkritische Zuordnung dieser Verse ist freilich schwer und problematisch. "Das in sich sehr brüchige Kapitel Num 12 gehört mit zu den verzeifelten Fällen der Pentateuchanalyse; ich verzichte daher auch nur auf den Versuch der Zergliederung."[3] Zu E rechnen diese Verse z.B. Procksch[4], Cazelles[5], Ruppert[6]. Noth spricht in seinem Numerikommentar[7] von einem sekundären J-Zusatz, der allerdings alt ist, da Aaron noch nicht der Helfer und Begleiter des Mose ist. Ähnlich urteilen andere Kommentare[8]. Wir könnten nun anführen: Der Text spricht vom Traum, der Traum aber ist für die Quelle E charakteristisch, folglich ist unser Passus aus E. Doch diese Argumentation überzeugt nicht ganz, und zwar deswegen, weil kein Traumbericht vorliegt, den wir analysieren und dann mit einiger Wahrscheinlichkeit der Quelle E zuweisen könnten. Was rechtfertigt nun aber die Zuweisung unserer Verse an E? Ich glaube, nur die inhaltliche Aussage der Verse, die ganz auf der Linie liegt, dass die Offenbarung, die Mose

---

1 Vgl. V 4f.

2 Zur Textkritik vgl. Ehrlich, Der Traum 137 Anm. 1; für die Glosse in V 8 vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 85.

3 Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 34 Anm. 120.

4 Elohimquelle 100f.

5 Thora 361.

6 Übersicht 386.

7 Das vierte Buch Mose 83.

8 Marsh, The Book of Numbers 200; Clamer, Les Nombres 312; Heinisch, Das Buch Numeri 54; Moriarty, Numbers 91; Gray, Numbers 124. Zum Teil vertreten die Autoren eine Kombination von JE, Gray rechnet mit E.

zuteil wurde, nicht durch einen Traum geschehen ist, sondern in einem Gespräch wie dem von Mensch zu Mensch[1].
[2] פה אל-פה אדבר-בו. Diese Stelle ist im AT einzigartig. "Dem Traum steht nicht ein anderes 'Mittel' gegenüber, sondern eine andere, einzigartige ... Gestalt, die aus allem, was sonst als 'Prophet' bezeichnet wird, herausgehoben werden soll."[3] Das Anliegen dieser Verse ist also: Mose, der menschliche Garant der Thora, steht über jedem Prophetentum. Das genuin israelitische der Thora kommt nicht aus einer Traumoffenbarung, sondern direkt von Gott. Die Legitimität der Traumoffenbarung daneben wird aber nicht bestritten. Wenn wir diese Verse noch dazu in ihrem E-Kontext betrachten, so können wir noch einen Schritt weiter gehen. Der Traum -von E besonders für die Vätergeschichten bevorzugt- scheint nicht sosehr eine Transzendierung des Gottesbegriffes anzuzeigen, sondern die mosaische Offenbarung von der vormosaischen zu unterscheiden; vom E-Standpunkt her gesehen: die israelitische von der kanaanäischen zu unterscheiden[4]. Damit ist hier auch eine indirekte Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion gegeben. E versucht in modifizierter Weise Kanaanäisches in den Jahwismus zu integrieren, macht aber bei Mose halt: Die kanaanäische Offenbarungsart kann es auch in Israel geben (legitim!), das Herzstück der Religion Israels jedoch ist anderer Herkunft!

---

1 "Zu ihm spricht Gott unmittelbar ohne jedes Beiwerk der menschlichen Psyche, die sonst zwischen Gott und dem Künder steht" (Goldberg, Das Buch Numeri 8); "Nm 12,6ff wertet den Traum positiv ..." (Ehrlich, Traum, BHH 3 2024).

2 Vgl. Dtn 34,10 Dtr.

3 Ehrlich, Der Traum 139.

4 Diese so wichtige Anregung verdanke ich Prof. Dr. Othmar Keel durch seinen Brief vom 17. Mai 1972 aus Chicago.

4.4 Zusammenfassung

Wir können festhalten: Die Träume der Josefsnovelle hat E nicht erfunden, sondern übernommen und benützt sie, um das Leben Josefs unter das Zeichen der Obhut Gottes zu stellen. Er lehnt dabei die Traumdeutung nicht ab, betont aber, dass nur Gott die rechte Deutung geben kann.
E schätzt auch den Offenbarungstraum besonders für die vormosaische Zeit sehr hoch. Mose ist allerdings auf solche Träume nicht angewiesen. Dass E beim Offenbarungstraum die Unklarheit des Bildes vermeidet, ist eine durchaus richtige Beobachtung[1]; wie jedoch die Offenbarungsträume von Ugarit zeigen, zielte man dort bereits Jahrhunderte vor E auf die Klarheit des Traumes hin und man kann deshalb nicht mehr von einem Spezifikum des E sprechen oder von einem schärferen Blick für das spezifisch Jahwistische. Dass Traum und Traumdeutung in Kanaan auch zu Hause sind, empfindet E nicht als Gegensatz zum Jahwismus, sondern übernimmt von seiner Umwelt Vorstellungen und integriert sie in den Jahwismus[2]. Er ist dabei gestaltender und interpretierender Tradent, abhängiger und selbständiger Former[3].

---

1 So Richter, Traum und Traumdeutung, in: BZ NF 7 (1963) 219.

2 Der Prozess wird schon vor E begonnen haben.

3 Zur Institution der Traumdeutung vgl. auch Richter, a. a. O., 218f; diese Darlegungen können aber nicht voll überzeugen. Man spürt die Überbewertung der Formkritik.

II

DIE SINAITHEOPHANIE

1. Allgemeines

Der Terminus "Theophanie" wird in der wissenschaftlichen Literatur nicht einheitlich verwendet[1] und es ist daher ratsam, am Beginn dieses Kapitels kurz darzulegen, was wir unter "Theophanie" verstehen.
Von der Wortbedeutung her kann folgendes festgehalten werden: "Das Wort Th bedeutet Erscheinung Gottes: es bezeichnet eine mit den Sinnen wahrnehmbare Kundgebung Gottes, sei es in Menschengestalt, sei es durch grossartige und erschreckende Naturerscheinungen."[2]. Wenn wir nun von Theophanie reden, dann verstehen wir den Begriff gemäss dieser Definition, nur dass es uns nicht um Erscheinungen Gottes in Menschengestalt, durch Träume etc. geht, sondern um ein durch Naturphänomene wie Blitz und Donner angezeigtes Erscheinen Gottes[3].

Das Kommen der verschiedenen Götter wird in den Religionen[4], besonders auch in den altorietalischen Reli-

---

1 Pax, Epiphaneia 29ff nennt Erscheinungen Gottes durch Naturkundgebungen "partielle Epiphanien", leibhafte Erscheinungen "totale Epiphanien"; Barr, Theophany 31 sagt: "It is the Theophanies, where God lets himself be seen that there is a real attempt to grapple with the form of his appearance." ; Westermann, Das Loben Gottes 74 versteht unter Theophanie die Offenbarung Gottes an einem Mittler, unter Epiphanie eine Erscheinung Gottes zur Hilfe für sein Volk; Kuntz, The Self-revelation of God 17: "a theophany is a temporal manifestation of the deity to man involving visible and audible elements that signal God's real presence." vgl. auch Aalders, The Theophanies in the Old Testament, in: FUQ 8 (1961) 3-15.

2 Vgl. van Imschoot, Theophanie, BL 1737.

3 Vgl. Jeremias, Theophanie 1f; Hempel, Theophanie (II im AT), RGG 6 841-843; van Imschoot, Theophanie, BL 1737-1739; Skrzypczak, Teofania, EdlB 6 936f; Keller, Offenbarung, BHH 2 1329-1331.

4 Vgl. Jacobsthal, Der Blitz in der altorientalischen und griechischen Kunst; Blinkenberg, The Thunderweapon in Religion and Folklore; Heiler, Erscheinungsformen 49f (siehe die weitere Literatur Anm. 75-86).

gionen mit dem Naturphänomenen wie Blitz, Donner, Feuer, Sturm verbunden gesehen. Zeugnis dafür sind die sumerischen[1] und die babylonisch-assyrischen Hymnen[2]. Auch bei den Ägyptern[3] und Hethitern[4] ist diese Vorstellung zu Hause. Die altorientalische Ikonographie[5] ist eine wertvolle Ergänzung zu den literarischen Zeugnissen.

2. Die Vorstellung von der Gewittertheophanie in der kanaanäischen Religion

Der allgemein im Orient bekannte Wettergott Hadad trägt in Ugarit den Namen Baal[6]. Die Texte verwenden aber auch beide Namen[7]. Baal wird "rkb.'rpt"[8], der Wolkenfahrer[9] genannt. Auch die Erschaffung des Blitzes

---

1 Die Hymnen sind ausführlich besprochen bei Jeremias, Theophanie 75-78.

2 Ausführliche Besprechung bei Jeremias, Theophanie 78-85.

3 Hier ist es der grosse Gott Seth (vgl. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90 (1965) 144-156), der am Himmel brüllt, dessen Stimme der Donner ist und durch den die Erde bebt (Erman, Religion 37 Anm. 3-6).

4 Vgl. ANET 123 und 127; vgl. auch Eliade, Die Religionen 113-117.

5 Vgl. ANEP 531-533.537f;vgl. 536.683-686; Moortgat-Correns, Rollsiegel Taf. II,19.11 (Beschreibung 14); Vanel, L'iconographie.

6 Vgl.Dussaud, Le vrai nom de Ba'al, in: RHR 113 (1936) 5ff; Albright, Die Religion Israels 88f; Kapelrud, Die Ras-Schamra-Funde 42; Gese, Die Religionen Altsyriens 120; Jenni/Westermann, Handwörterbuch 327-333; Zijl, Baal.

7 Vgl. I AB VI, 39; I AB VII,36.38; I+ AB I, 22f; VI AB V, 17; BH II, 6.23 u.a.

8 Vgl. II AB II, 11.18; II AB V, 122; I+ AB II, 7; III AB A, 8.29; IV AB I, 7; I D, 43f; V AB B, 40 u.a.

9 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 122; in AT kann Jahwe ähnliche oder gleiche Titel tragen (vgl. Dtn 33, 26 2 Sam 22,11 Jes 19,1 Ps 18,11 68,5); vgl. Zenger, Jahwe und die Götter, in: ThPh 43 (1968) 347-349; Clifford, The Cosmic Mountain 111.

wird im Zusammenhang mit Baal gesehen[1].
Daneben sprechen einige ugaritische Texte[2] ausführlicher von der Funktion Baals als Wettergott[3].
Im Text I+ AB V, 6-8 heisst es:

6 ... wat. qḥ
7 'rptk. rhk. mdlk
8 mṭrtk. ...[4]

6 ... Du aber nimm
7 deine Wolken, deine Winde, dein Gespann
8 deine Regengüsse[5]

Der Kontext ist nicht ganz klar[6], doch aus allem, was wir von der kanaanäischen Religion wissen, ist es leicht zu erschliessen, dass diese Aufforderung an Baal ergeht. Unklar in diesem Text ist das Substantiv "mdl". Aistleitner übersetzt es in Analogie zum Verbum "mdl" "satteln"[7] mit "Gespann"[8]. Jirku übersetzt "Eimer"[9]. Gaster deutet es als "himmlische Flaschen"[10]. Gray denkt an eine Regenwolke[11]. Al-Yasin an Regen[12].

---

1 Vgl. Cassuto, From Adam to Noah 50f; Pope, El in the Ugaritic Texts 99f; Gese, Die Religionen Altsyriens 54; Vgl. auch Eusebius, Praep.evang. I,10,4 (Clemen, Phönikische Religion 19f); in anderer Variation heisst es bei Wen-Amon 2,13 = Ranke, AOTB I 228 "Amon donnert im Himmel, indem er den Sutech=(Baal) in seine Zeit setzt(?)" (nach Gressmann, Hadad, in: BZAW 33 (1918) 210.

2 Zum Begriff "Mythos" vgl. Childs, Myth 13-16.

3 Lipiński, Epiphanie, in: UF 3 (1971) 81-92.

4 Gordon, Ugaritic Textbook 179.

5 Aistleitner, Texte 16.

6 A. a. O., 16 Anm. g.

7 Aistleitner, Wörterbuch 55.

8 Diese Übersetzung ist möglich, da der Wettergott mit einem Gespann dargestellt wird; vgl. AOBPs 41 Nr. 44.

9 Jirku, Mythen 61.

10 Thespis 210; vgl. Reymond, L'eau 206.

11 Legacy 59.

12 The Lexical Relation 72 Nr. 388,153.

Ähnlich übersetzt auch Driver[1]. Ein Vergleich mit V AB IV, 69-71 zeigt jedoch, dass "mdl" als Substantiv kaum Regen etc. meint, sondern ein feuriges Attribut Baals ist[2]. Dadurch wird es sehr wahrscheinlich, dass "mdl" mit Blitz zu übersetzen ist[3]. So charakterisiert dieser Text Baal durch Wolken, Wind, Regen und Blitz. Diese Elemente gehören wesentlich zu ihm, unter diesen Vorzeichen erfahren ihn Götter und Menschen[4]. Baal führt Wolken, Wind etc. mit sich, wenn er in die Unterwelt hinabsteigt.

In II AB V, 68-71 heisst es:

68 wnap. ᶜdn. mṭrh
69 bᶜl. yᶜdn. ᶜdn. ṯkt. bglṯ
70 wtn. qlh. bᶜrpt
71 srh. larṣ. brqm[5]

68 Von nun an möge Baal die Zeit seines Regens festsetzen.
69 Die Zeit des Erstarrens zu Eis,
70 und des Ertönens seiner Stimme aus der Wolke
71 (Und) des Schleuderns der Blitze zur Erde[6].

Der Kontext ist der, dass Aṯrt dafür eintritt, dass Baal ein eigenes Haus bekommt[7]. Sie trotzt El die Zustimmung ab und fordert den Göttervater gleichsam auf, sich zur Ruhe zu setzen. Baal soll ab jetzt seine

---

1 Canaanite Myths 107.

2 de Moor, Der mdl Baals, in: ZAW 78 (1966) 70.

3 A. a. O., 70; vgl. auch Gordon, Ugaritic Textbook 431 Nr. 1430; etymologisch abgeleitet werden kann mdl vom akkadischen "mudulu", sumerisch "mudul, madal" hebräisch מטיל = Stange (vgl. ANEP 490); vgl. Eliade, Die Religionen 112; Gaster Thespis 164; Miller, Fire in the Mythology of Canaan and Israel, in: CBQ 27 (1965) 257.

4 Vgl. I D, 39; Gordon, Ugaritic Textbook 245.

5 A. a. O., 171.

6 Aistleitner, Texte 41; Gray, Legacy 49f.

7 Z. 49f.

Funktion übernehmen. Dieser Text ist religionsgeschichtlich höchst bedeutsam: Funktionen, die ursprünglich El ausübte, werden auf Baal übertragen.

Im Text II AB VII, 19.29-36 heisst es:

19 m. wy(p) th. bdqt. ^{c}rpt
29 qlh. qdŝ b ( ) tn
30 yṯny. b^{c}l ṣ( ) th
31 qlk. q(dŝ?) r. ars
32 ( ) ġrm. ahsn
33 rtq ( )
34 qdmym. bmt. ( )
35 tṭṭn. ib. b^{c}l t! ihd
36 y^{c}rm. ŝnu. hd. gpt[1].

19 Und (ich öffne) die Spalten der Wolken[2]
29 Es liess Baal, der Heilige, seine Stimme (erschal)len
30 Es wiederholte Baal die Äus(serungen seiner Lip)pen
31 Seine Stimme ert(önte und es be)bte die Erde;
32 .... die Berge; es jagten ......
33 die dichten Wolken ....
34 Ost und West; .... Die Hügel der Er(de?)
35 hüpften. Die Feinde Baals verkrochen sich
36 in die Wälder[3].

Aus diesem Text geht hervor, dass die Stimme Baals der Donner[4] ist. Erde, Berge und Hügel beben und die Feinde müssen sich verkriechen[5].

Ein material ähnliches literarisches Zeugnis haben wir aus Tyrus in dem Brief des Abimiliki an den Pharao[6].
Zeile 13-15 heisst es:
ŝa id-din ri-ig-ma-ŝu i-na sa-me

---

1 Gordon, Ugaritic Textbook 173.
2 Vgl. Albright, Die Religion Israels 103.
3 Aistleitner, Texte 45; Jeremias, Theophanie 87 Anm 1f.
4 Jacob, Ras Shamra et l'Ancien Testament 45.
5 Vgl. Gaster, Thespis 119.
6 Knudtzon, I Nr. 147 608-613.

ki-ma addi û ta(r)-ku-ub gab-bi
mâti^{ti} iŝ-tu ri-ig-mi-ŝu[1]
"der seinen Schall gibt im Himmel
wie Adad, so dass er(z)ittert das ganze
Land vor seinem Schall."[2]
Der Pharao wird in diesem Text mit Adad verglichen[3].
Wie in den ugaritischen Texten, so ist auch hier der
Donner die Stimme Baals, vor der die Erde bebt.

Die Ikonographie kann die literarischen Zeugnisse noch
bekräftigen. Sehr bekannt und oftmals abgebildet ist der
"Baal au foudre"[4] aus Ugarit[5], der in der linken Hand
die Blitzlanze, in der rechten die Donnerkeule[6]
schwingt[7] und über Land und Wasser dahinschreitet[8].
Auf anderen Darstellungen trägt der Wettergott den Blitz
in Form einer dreizackigen Gabel. Seine Donnerstimme
symbolisiert u.a. der Stier, auf dem er steht[9].
Wir sehen aus diesen Zeugnissen, dass die Umwelt Israels
in den Naturereignissen wie Donner, Blitz, Regen etc.
ihre Götter erkannte, ja dass sie in diesen Elementen
das Erscheinen und Offenbarwerden Baals dachte:

1) Im Donner oder Donner gleich tönt Baals Stimme. Seine
Donnerstimme kommt auch aus der Wolke.

---

1 Knudtzon, I 608.

2 A. a. O., 609.

3 A. a. O., II 1246; Gressmann, Hadad und Baal, in: BZAW 33 (1918) 207.209 hat für diesen Text nachgewiesen, dass "addi" mit Baal gleichzusetzen ist. Vgl. Jirku, Kanaanäische Psalmenfragmente, in: JBL 52 (1933) 113.

4 ANEP 490.

5 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 130.

6 'bn brq = Blitzstein oder Donnerkeule; vgl. Fensham, Thunder-Stones in Ugarit, in: JNES 18 (1959) 73f.

7 Vgl. Kapelrud, Die Ras-Schamra-Funde 45.

8 Vgl. ANEP 490 (Beschreibung 307); vgl. Parrot, Le Musée du Louvre et la Bible 54f und Pl. V.

9 ANEP 500f.

2) Baal lässt es blitzen, bzw. sendet den Blitz zur Erde.
3) Vor der Stimme Baals zittert die Erde, sodass sich die Feinde verkriechen.

3. Ex 19,16.18-19

3.1 Text

16 Es geschah am dritten Tag: Bei Morgengrauen brachen Donner und Blitze los und eine schwere Wolke legte sich über den Berg. Der Schall des Schofars war überaus laut. Das ganze Volk, das im Lager war, erzitterte. 18 Der ganze Berg Sinai hatte zu rauchen begonnen, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabkam, und sein Rauch stieg auf wie der Rauch eines Schmelzofens, und der ganze Berg bebte stark. 19 Der Schall des Schofars schwoll noch stärker an. Mose redete und ha Elohim antwortete im Donner.

3.2 Literarkritik

In V 16 und 18 liegen zwei verschiedene Darstellungen[1] der Sinaitheophanie vor[2]. Nach V 16 sind die Begleitumstände der Theophanie: Donner, Blitz und Wolke, in V 18 der in Rauch gehüllte Sinai, der mit einem Schmelzofen verglichen wird. Die Wirkung ist nach V 16 das Erzittern des Volkes, nach V 18 das Erzittern des Berges. Nicht zu unterschätzen ist auch der unvermittelte Wechsel des Gottesnamens Jahwe in V 18 auf ha Elohim in V 19[3]. Welchen Quellen man nun diese Verse zuteilen kann, dürfte nicht allzuschwer zu lösen sein, wenn wir Gen 15,17f zur Erläuterung heranziehen, wo geschildert wird, dass ein rauchender Backofen und eine brennende Fackel zwischen den zerteilten Opferstücken

---

1 Vgl. Barth, Theophanie, in: EvTh 28 (1968) 523.

2 Vgl. Schnutenhaus, Das Kommen und Erscheinen Jahwes, in: ZAW 76 (1964) 14; Jeremias, Theophanie 103.

3 Beyerlin, Sinaitraditionen 13.

hindurchfährt[1]. Diese Aussage erweist sich als J-Bearbeitung des ursprünglichen Rituals[2]. J will dadurch den Gott Abrahams als den Gott vom Sinai ausweisen[3]. Das Bild vom Backofen in Gen 15,17J und das vom Schmelzofen in Ex 19,18 ist im Prinzip gleichbedeutend[4]. Der Backofen ist eine einfachere Ausgabe des Schmelzofens[5]. Ist der Ofen im Betrieb, dann schlagen Rauch und Feuer aus dem Kamin, der einem Vulkan gleicht[6]. Somit lässt sich Ex 19,18 eindeutig auf J[7] zurückführen[8]. Neben der J-Sinaitheophanie von Ex 19,16.19

---

1 Kaiser, Traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Gn 15, in: ZAW 70 (1958) 121 äussert sich dazu etwas eigenartig: "Sie (=Ofen und Fackel) kennzeichnen Jahwe weder als einen Gewitter- noch als einen Vulkangott, sondern sind einerseits kosmischer Reflex seines Erscheinens und verbergen andererseits Gott dem Auge der Menschen." (ohne Anm. zitiert). Einerseits ist ein Ofen etc. schwerlich ein kosmischer Reflex, andererseits ändert diese apologetische Haltung die Tatsache nicht; vgl. auch Lohfink, Landverheissung 63f.

2 Keel/ Küchler, Texte II 138.

3 A. a. O., 138.

4 Vgl. a. a. O., 139 Abb. 13a und b.

5 A. a. O., 139 zu Abb. 13b.

6 Vgl. die antiken Berichte über Vulkanausbrüche des Vesuv; Plinius der Jüngere, Brief an Tacitus VI, 16; Zweiter Brief an Tacitus VI, 20 und Dio Cassius (um 160-230), Römische Geschichte, Buch 66, 21-23 (Tafel, Cassius Dios Römische Geschichte I-III); die Schilderung des Dio Cassius ist stark mythisch gefärbt. Er spricht Nr. 23 u.a. davon, dass Posaunenschall zu hören war. Es ist nun aber zu berücksichtigen, dass in Ex 19,16.19 der Posaunenschall nicht zu der literarischen Einheit gehört, die die Theophanie vulkanisch versteht. Analog dazu können wir sagen, dass lang anhaltender Donner beim archaischen Menschen eine ähnliche Audition hervorrufen kann; vgl. de Vaux, Histoire 404 Anm. 122.

7 Koenig, Théophanies Jahvistes, in RHR 169 (1966) 26.

8 Vgl. Ex 34,5-6a (vgl. Jeremias, Theophanie 103); vgl. 19,9a (Noth, Das zweite Buch Mose 124) und 20,18 (Jeremias, Theophanie 103).

gibt es noch zwei Darstellungen Ex 24,15b-17P und Dtn 4,11b-12 5,23a24a 9,15b[1]. Die Begleitumstände sind bei P und Dtr wie bei J vulkanischer Natur[2].
Gegenüber den Darstellungen von J,P und Dtr steht Ex 19, 16.19 isoliert[3]. Daraus ergibt sich schon, dass wir in Ex 19,16.19 mit E rechnen können [4]. Die Verse seien nun genauer auf ihre Quellenzugehörigkeit geprüft:
V 16: ויהי ביום השלישי erinnert an V 11, scheint aber nicht darauf zurückzugreifen[5], sondern wird vielmehr von V 16a[6] verständlich. Ebenso weist ההר in V 16a nicht auf 14a[7], sondern bezeichnet bei E den Berg der Theophanie[8], auf dem Jahwe weilend gedacht wird[9]. Mit

---

1 Vgl. zu den Exodus und Deuteronomium Texten Noth, Das zweite Buch Mose 162; Ruppert, Übersicht 385; Zenger, Sinaitheophanie 217f führt 18 Autoren für P an; Zu Dtn: Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 17 und 38.

2 Vgl. Jeremias, Theophanie 104; abweichend davon ist Dtn 4,12b; vgl. dazu auch Danièlou, Feuersäule (Lichtsäule, Wolkensäule), RAC 7 786-790.

3 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 128f; Noth, Geschichte Israels 124.

4 Ein grosser Teil bedeutender Alttestamentler rechnet mit E (E^1, E^2, E^3), Vgl. die grosse Übersicht bei Zenger, Sinaitheophanie 209; weiters rechnen mit E Procksch, Elohimquelle 86; Holzinger, Exodus 63; Morgenstern, Biblical Theophanies, in: ZA 25 (1911) 159; Hamp, ThWAT 1 460; Preuss, ThWAT 1 563; Heinisch, Exodus 148 fasst Ex 19,2-19 als Einheit auf; de Vaux, Histoire 404 entscheidet sich für E.

5 Gegen Zenger, Sinaitheophanie 61.

6 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 16.

7 Gegen Zenger, Sinaitheophanie 61.

8 LXX übersetzt: ἐπ' ὄρους Σινα; die Vg "montem".

9 Vgl. Ex 19,4E; vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 16; Zenger, Sinaitheophanie 207; vgl. auch Clifford, The Cosmic Mountain 107ff; besonders für die Götter Kanaans ist dieses Weilen oder Wohnen auf einen Berg charakteristisch; vgl. dazu besonders Clifford, The Cosmic Mountain 34ff.

בהית הבקר ist eine zweite Zeitbestimmung gegeben[1]. Danach wird das Geschehen mit einem nochmaligen [2] ויהי eingeleitet. Objekte sind [3] קלת , [4] וברקים und [5] וענן כבד

וקל שפר steht[6] in Inversion. חזק ist mit dem MT wohl als Verbum finitum zu verstehen und nicht als Verbaladjektiv[7]. Der Ton des Schofars erinnnert an Ex 19,13bE[8], ist jedoch in der Formulierung davon zu unterscheiden[9].

אמר במחנה greift auf V 2bE[10] zurück. [11]ויחרד כל-.. greift die normale Wirkung der Theophanie auf[12]. Diese Schilde-

---

1 בהית = inf constr Kal von היה nur in Ex 5,13J 19,16 Jes 5,13 1 Sam 16,16.23 Sach 7,7 Spr 3,27 1 Kön 11,15 Ez 6,8.13 37,28 2 Sam 3,6 5,2 12,18 1 Chr 11,2 (vgl. Mandelkern, Konkordanz 315).

2 Hier aber nicht als Hilfszeitwort, sondern als Vollverb; vgl. Zenger, Sinaitheophanie 150.

3 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 1020.

4 A. a. O., 239f.

5 A. a. O., 529f und 904.

6 A. a. O., 1228f (Schofar: 70 mal).

7 Vgl. Zenger, Sinaitheophanie 150.

8 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 13.

9 Vgl. Zenger, Sinaitheophanie 61.

10 Beyerlin, Sinaitraditionen 16.

11 A. a. O., 16.

12 "Das Verbum חרד wird im AT nur von Menschen gebraucht; es bezeichnet in Ruth 3,8 das Zittern vor Kälte, sonst stets das Erschrecken von Menschen. Wie in Ex 19,16 muss auch in V 18 העם das Subjekt von ויחרד sein; so lesen 9 hebräische Handschriften und LXX. Dass man das Beben der Menschen und das Beben der Erde mit verschiedenen Verben ausdrückte, beweist u.a. eine Stelle wie 1 Sam 14,15, wo von einem Gottesschrecken geredet wird: Der Schrecken der Menschen wird mit חרד wiedergegeben, das Beben der Erde, wie auch sonst oft in Theophanieschilderungen, mit רגז" (Jeremias, Theophanie 102 Anm.1). Überprüft man nun diese Behauptung mit der Konkordanz (vgl. Mandelkern, Konkordanz 425), dann muss man allerdings feststellen, dass mindestens in Jes 10,29 41,5 Ez 26,18 30,9 das Verb חרד für das Erbeben der Erde verwendet wird. Vgl. auch die ugaritischen Beispiele, die wir vorher besprochen haben.

rung der Sinaitheophanie hebt sich so entscheidend von der des J, P und Dtr ab, ja ist total anders, passt aber in den E-Kontext von Ex 19, sodass wir diesen Vers E zuschreiben können[1].
V 19: ויהי קול השפר הולך וחזק מאד wiederholt in Steigerung V 16a (הולך!!) und ist somit E[2].

משה ידבר והאלהים יעננו בקול Dieser Satz ist syntaktisch etwas problematisch[3]. Dieser syntaktisch schlechte Übergang weist aber daraufhin, dass V 19b ursprünglich nicht zu V 19a gehörte, sondern eine E-Neuschöpfung ist. In V 19b ist die Unmittelbarkeit Gott-Mose dargestellt, wie sie E wiederholt betont[4]. Mit Mose bricht eine neue Offenbarung Gottes an, die sich von der vormosaischen unterscheidet. Diese E-Konzeption kommt auch hier zum Durchbruch: Dem der Umwelt Israels abgeschauten Motiv der Theophanie wird durch Mose ein neuer Akzent gegeben. Mose zittert nicht, sondern weiss, dass es um eine echte Antwort Gottes geht, die dem Menschen nicht nur die kommende Fruchtbarkeit des Landes ankündigt, sondern konkrete Weisungen für sein menschliches Verhalten gibt. Von diesen -freilich nicht literarkritischen- Gesichtspunkten her ist V 19b von 19a nicht zu trennen.
Wir können somit abschliessend festhalten, dass V 16 und 19 elohistisch sind, wobei V 19b als E-Neuschöpfung betrachtet werden kann.

3.3 Traditionsgeschichtliche Untersuchung

In unserem Theophaniebericht fällt zunächst ענן auf.

---

1 Vgl. Lindblom, Theophanies, in: HUCA 32 (1961) 99.

2 Vgl. Zenger, Sinaitheophanie 150.

3 A. a. O., 62; siehe die gewaltsame Korrektur von Lipiński, La royaute 234 Anm 4; Rudolph, Elohist 44 hält 19a und 19b als unvereinbar.

4 Vgl. z.B. Num 12,6-8 E.

ענן soll bezwecken, dass Gott dem menschlichen Auge verborgen bleibt[1].Zweifellos verbergen sich hinter dieser Vorstellung kultische Bräuche. In Lev 16,2.13[2] verhüllt die Rauchwolke, die aus der Räucherpfanne kommt[3] die Gotteserscheinung[4]. Beyerlin schliesst daraus: "Die Darstellung der Tradition hat allem nach die der Verhüllung Jahwes dienende Räucherpraxis des Festkultes vor Augen gehabt, wenn sie vom Rauch ... der Urtheophanie berichtet. Umgekehrt hat jene Kultpraxis der dramatischen Vergegenwärtigung der Sinaitheophanie und ihrer Begleiterscheinung gedient."[5] Zu diesem Schluss muss aber doch einschränkend gesagt werden, dass die kultische Praxis des Räucherns als Mittel, die Gottheit zu verhüllen, aus der Beobachtung des Naturphänomens stammt und nicht umgekehrt. Weiters wird die Theophanie nach E vom Donner und vom Ton des Schofars, das den Donner noch übertönt[6], gekennzeichnet. Jahwes kultisches Erscheinen wird nach 2 Sam 6,2.14-15[7], Ps 47,6[8] 81,4[9] 98,6[10] vom Schall des Hornes begleitet[11]. Dieser Schall sollte die Stimme Jahwes andeuten, er "fungiert ... als Zeichen der Gegenwart des sich in der Verhüllung offenbar werdenden Gottes"[12]. Auch hier muss gesagt werden: die

---

1 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 154.

2 Vgl. Noth, Das dritte Buch Mose 100-105.

3 Vgl. Lev 16,12.

4 Vgl. Jes 6,4; vgl. Beyerlin, a. a. O., 154 Anm. 5.

5 Beyerlin, a. a. O., 154f (ohne Anm. zitiert).

6 Vgl. V 19.

7 Vordtr; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 62.

8 Nachexilisch; vgl. Deissler, Psalmen II 26.

9 Nach D und Jeremia; vgl. a. a. O., 148.

10 Nachexilisch; vgl. a. a. O., 38; vgl. auch Schmid, Jahwe und die Kulttraditionen 185f.

11 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 155.

12 A. a. O., 156.

Urerfahrung des Menschen ist der Donner und darin die sich offenbarend gedachte Stimme der Gottheit[1].
Wir können zusammenfassend festhalten, dass die E-Theophanie von der kultischen Praxis beeinflusst ist, ja dass sie an Hand der kultischen Praxis das Urphänomen der Gotteserscheinung am heiligen Berg vergegenwärtigen und interpretieren will[2]. Hält man nun mit Smend[3] die Sinaitradition für jünger als die Auszugstradition und das Sinaiereignis nur für eine Ätiologie der Zwölfstämmeamphiktyonie, dann ist ein weiteres Fragen nach dem ursprünglichen Sitz in der Tradition nicht mehr sinnvoll, aber auch ohne Lösung. Unser Text betont jedoch sehr, dass es sich um ein, ja um das Ereignis der Geschichte Israels handelt, in dem sich Gott einmalig und in "unvergleichlicher Weise"[4] geoffenbart hat.

---

1 Dummermuth, Biblische Offenbarungsphänomene, in: ThZ 21 (1965) 1-21 lehnt überaus heftig die Verbindung zum Kult ab. Er versteht die Phänomene am Sinai als para-normale. Donner sei ein Ausdruck für Geister- und Götterkundgebung im Getöse (5), Schofarklang weise auf aussermenschliche Instrumentalmusik (7), in der hellen Wolke erschienen freundlich gesinnte Geister (11). Der Verfasser führt dazu Material aus Griechenland, China etc. an (siehe auch die phantastischen Ausführungen Seite 19f). Zu diesen Ausführungen muss grundsätzlich gesagt werden, dass sie dem Text von Ex 19,16.19 nicht gerecht werden. Der Text spricht eindeutig von Phänomenen, die sich nur durch ein Gewitter befriedigend erklären lassen. Für den archaischen Menschen kann anhaltender Donner in verschiedenen Höhenlagen wie der Ton des Schofars klingen (vgl. analog den Bericht des Dio Cassius). Diesen Vorgang am Sinai auf parapsychologische Vorgänge zu reduzieren, hiesse einerseits, sich auf eine Ebene zu begeben, die angesichts der geringen Entwicklung der Parapsychologie als Wissenschaft zu unsicher ist, und andererseits, die Transzendentalimmanenz des Menschen mit der Transzendenz Gottes zu verwechseln.

2 Vorelohistisch; vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 163; Müller, Theophanie, in: VT 14 (1964) 183-191.

3 Jahwekrieg und Stämmebund 84.

4 Jeremias, Theophanie 101.

Noth[1] hält die Sinaitradition als "ein Stück ältester uns noch erhaltener Überlieferung im AT", die von der Auszugs- und Einzugstradition (in das Kulturland) in den Hintergrund gedrängt wurde[2]. Die skizzierte Problematik liesse sich relativ leicht lösen, wenn eine formale Abhängigkeit der Theophanieschilderungen des AT von der Sinaitheophanie nachweisbar wäre[3]. Wie Jeremias nachgewiesen hat, hat jedoch die Sinaitheophanie praktisch keine Theophanie formal beeinflusst, ja "Die Darstellung der Sinaitheophanie ist also nicht das Urbild unserer Theophanietexte"[4]. Mit Sicherheit lässt sich nur in dem Begriff: "Jahwes Kommen vom Sinai" ein Einfluss der Sinaitheophanie feststellen[5]. Ein Grund für diese geringe Beeinflussung ist der verschiedene formgeschichtliche Zusammenhang: Die Sinaitheophanie will ein Ereignis der Heilsgeschichte b e r i c h t e n, die Theophaniehymnen und prophetischen Theophanietexte ein Kommen Jahwes p r e i s e n oder a n k ü n d e n[6]. Lässt sich zwar kein Einfluss formaler Art feststellen, so müssen wir aber dennoch einige alte Gewitter[7]-Theophanietexte heranziehen und ihre Motive mit der E-Sinaitheophanie vergleichen.
Einer der interessantesten Texte ist Ps 29[8]:

1 מזמור לדוד
הבו ליהוה בני אלים

---

1 Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 65f.

2 von Rad, Das formgeschichtliche Problem 20ff.

3 Wie Frederiksson, Jahwe als Krieger 87 und Lauha, Die Geschichtsmotive 94 annehmen.

4 Jeremias, Theophanie 154.

5 A. a. O., 155; Vgl. Gese Bemerkungen zur Sinaitradition, in: ZAW 79 (1967) 14o.

6 Vgl. Jeremias, Theophanie 111.

7 Grill, Gewittertheophanie 65-67 wies bereits 1931 daraufhin

8 Zur Textkritik vgl. Strauss, Ps 29, in: ZAW 82(1970)92f

הבו ליהוה כבוד ועז׃

2 הבו ליהוה כבוד שמו

השתחוו ליהוה בהדרת־קדש׃

3 קול יהוה על המים אל־הכבוד הרעים

יהוה על־מים רבים׃

4 קול־יהוה בכח קול יהוה בהדר׃

5 קול יהוה שבר ארזים

וישבר יהוה את־ארזי הלבנון׃

6 וירקידם כמו־עגל לבנון

ושרין כמו בן־ראמים׃

7 קול יהוה חצב להבות אש׃

8 קול יהוה יחיל מדבר

יחיל יהוה מדבר קדש׃

9 קול יהוה יחולל אילות

ויחשף־יערות

ובהיכלו כלו אמר כבוד׃

10 יהוה למבול ישב

וישב יהוה מלך לעולם׃

11 יהוה עז לעמו יתן

יהוה יברך את־עמו בשלום׃

Ginsberg[1] hat vermutlich zuerst erkannt, dass Ps 29 auf einen ugaritischen Hymnus zurückgeht[2]. Dies gab den Anstoss für verschiedene Versuche, die den ursprünglichen Rhythmus rekonstruieren wollten[3]. Der Psalm

---

1 A Phoenican Hymn in the Psalter 472-476.

2 Faulhaber, Psalm 29, in: BZ 2 (1904) 260-274 deutet Ps 29 als Gerichtspsalm.

3 Vor der Erkenntnis Ginsberg bereits: Zorell, Kunstvolle Verwendung des Reimes in Ps 29, in: BZ 7 (1909) 285-289; danach: Gualdani, Salmo 29, in: Bibl 39 (1958) 478-485; Vogt, Der Aufbau von Ps 29, in: Bibl 41 (1960) 17-24; Cross, Notes on a Canaanite Psalm, in: BASOR 117 (1950) 19-21; Magne, Répétitions, in: Bibl 39 (1958) 177-197; Tournay, En marge d'un traduction des psaumes, in: RB 63 (1956) 173-181; Gaster, Psalm 29, in:JQR 37 (1946/47) 55-65; Dahood, Psalms I 180; Craigie, Psalm XXIX, in: VT 22 (1972) 143 Anm. 3 führt noch weitere Belege an.

gliedert sich in drei Teile: V 1-2 (Aufruf zum Hymnus), V 3-9 (Beschreibung der Theophanie), V 10-11 (Bitte um Segen und Heil). V 3-9b hat in dem ugaritischen Text II AB VII, 29-35.41-44 eine fast genaue Parallele: Die Stimme Baals erschallt, die Erde bebt, die Hügel hüpfen etc.[1]. Mit dieser Feststellung allein ist aber das Problem nicht gelöst. Es erhebt sich die entscheidende Frage, warum diese Vorstellung von Israel übernommen wurde[2]. Treffend hat diese Frage Strauss, und zuletzt Craigie behandelt. Strauss fasst die bisherigen Forschungsergebnisse zusammen[3] und kann feststellen, dass in folgenden Punkten Einigkeit herrscht: Ps 29 hat im israelitischen Bereich eine lange Entwicklung durchgemacht und wurde in einer Zeit der friedlichen Koexistenz mit der kanaanäischen Religion-etwa zur Zeit Salomos-übernommen[4]. So stellt auch Craigie fest: "Psalm XXIX is a Hebrew victory hymn, which is probably to be dated in the early part of the united Monarchy."[5] Nach der Differenzierung Craigies kann als Terminus ad quem für die Übernahme des Psalms bereits die frühe Königszeit gelten. Als Terminus a quo kann dann die frühe Richterzeit in Frage kommen; denn wie Jeremias wahrscheinlich gemacht hat[6], ist der Sitz im Leben der Theophanieschilderung Israels das Siegeslied nach dem Jahwekrieg[7],

---

1 Vgl. Ginsberg, a. a. O., 474f; Craigie, a. a. O.,146ff.

2 Vgl. dazu die verschiedenen Meinungen: Kraus, Psalmen I 233ff; Weiser, Psalmen I 174ff; Mowinckel, Psalmenstudien II 47f.

3 Strauss, Ps 29, in: ZAW 82 (1970) 98-100.

4 A. a. O., 100.

5 Craigie, Psalm XXIX, in: VT 22 (1972) 144.

6 Vgl. Jeremias, Theophanie 151.

7 Craigie, a. a. O., 144; Pax, Studien zur Theologie von Ps 29, in: BZ NF 6 (1962) 99 weist daraufhin, dass nicht nur das Gewitter, sondern auch Jahwes Heiligkeit im Zentrum steht.

in dem einerseits das Kommen Jahwes, andererseits das Beben der Natur vor ihm beschrieben wird. Das "Kommen Jahwes" geht aber hier nicht auf kanaanäische Umwelteinflüsse zurück[1], sondern verdankt seine Entstehung in nuce der Sinaitradition[2]. Der zweite Teil (Gewitter etc.) **stammt** eindeutig aus der kanaanäischen Umwelt[3].
Wir können zusammenfassend festhalten, dass die beiden Themata: Kommen Jahwes und Gewittertheophanie bereits in der frühen Königszeit gekoppelt wurden[4], wobei das Thema Gewitter auf eine Nordtradition weist[5].

Einer der ältesten Texte des AT[6] ist der Theophaniehymnus des Deboraliedes in Ri 5,4f[7]:

יהוה בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם-שמים נטפו גם-עבים
נטפו מים: הרים נזלו מפני יהוה זה סיני מפני יהוה אלהי ישראל:

Dieser Hymnus dürfte ursprünglich nicht mit dem Deboralied verbunden gewesen sein[8]. Eine Verbindung besteht

---

1 Vgl. Jeremias, Theophanie 154f.

2 A. a. O., 155; vgl. auch Clifford, The Cosmic Mountain 114ff.

3 A. a. O., 151f; vgl. Margulis, The Canaanite Origin of Psalm 29, in: Bibl 51 (1970) 346.

4 Die heutige Endgestalt des Psalms kann allerdings tatsächlich nachexilisch sein; vgl. Tournay, a. a. O., 177; Deissler, Psalmen I 116; für eine spezielle Untersuchung zu V 6 siehe Cambe, L'interpretation symbolique du Ps. XXIX, in: RThom 64 (1964) 223-229.

5 Libanon! Auch V 8: מדבר קדש kann aus dem Norden kommen; vgl. Gordon, Ugaritic Textbook 477; vgl. II AB VII, 29: "qlh. qdŝ". Möglich ist aber auch, dass wir in V 8 eine israelitische Interpretation aus der Kadesch-Sinai-Tradition vor uns haben (so Kraus, Psalmen I 237; Weiser, Psalmen I 178; Strauss, a. a. O., 95f). In diesem Fall wäre V 8 ein sekundärer Zusatz. Craigie, a. a. O., 150 schreibt zur Übernahme der kanaanäischen Motive: "The Canaanite motifs are introduced in the song of the sea for the poetic expression of the ... interpretation of victory."

6 Vgl. Jeremias, Theophanie 7.

7 Zur Textkritik a. a. O., 7 Anm. 1-3.

8 Vgl. Westermann, Das Loben Gottes 65-72.

jedoch zu Ps 68,8-10. "So wird Ps 68,9 abgesehen von א̄ den besseren Text haben, während Ri 5,4f durch Zusätze bereichert wurde."[1] Auf Grund der alten Tradition Dtn 33,2[2] ist aber andererseits Ri 5,4f der Vorzug zu geben[3]. Ps 68[4] und Dtn 33,2 führen in den Süden[5], ihre Vorstellungswelt stammt aber aus dem Norden[6], ja das Frühstadium von Ri 5,4f legt eine frühe Tradierung[7] im Norden nahe[8], wobei das Frühstadium von Ri 5,4f die ältere Form sein wird[9]. Wie Ex 19,3E zeigt, wird Gott am Berg weilend gedacht[10]. Ri 5,4f charakterisiert Jahwe als den vom Sinai kommenden Gott, wobei Seir und Edom -vom palästinensischen Kulturland aus- die Richtung angeben, aus der Jahwe kommt[11]. Ri 5,4f spricht vom Erzittern des Landes und der Berge, Ex 19,16 vom Erzittern des Volkes. Die Ursache des Erzitterns ist nach Ri 5,4f das Einherschreiten Jahwes[12], nach Ex 19,16 die Donnerstimme. Eine ähnliche altertümliche Vorstellung birgt

---

1 Richter, Richterbuch 70.

2 Nyberg, Deuteronomium 33,2-3, in: ZDMG 92 (1938) 320-344.

3 Vgl. Richter, Richterbuch 71.

4 Bückers, Zur Verwertung der Sinaitradition in den Psalmen, in: Bibl 32 (1951) 407-409.

5 Vgl. Richter, Richterbuch 86.

6 A. a. O., 109 Anm. 217.

7 Erwähnung des Tabor.

8 A. a. O., 109.

9 A. a. O., 109 Anm. 217.

10 Vgl. Preuss, ThWAT 1 564; Eichrodt, Theologie II-III 125ff; Kingsbury, The Theophany Topos and the Mountain of God, in: JBL 86 (1967) 205-210; Wijngaards, Dramatization 116f; Hooke, Middle Eastern Mythology 146.

11 Vgl. Noth, Geschichte Israels 125.

12 Dadurch besteht eine materiale Beziehung zur Sinaitradition.

Ps 46,7[1] in sich. Die alte Theophanieschilderung weist nicht auf Zion als Sitz, sondern auf einen Berg im "äussersten Norden"[2]. Das hohe Alter zeigt auch die formkritische Untersuchung[3].
Durch diese nun angeführten Texte konnte immerhin wahrscheinlich gemacht werden, dass die Schilderung der Gewittertheophanie auf den Norden Palästinas weist, d.h. dass also die ältesten Texte, die Jahwes Erscheinen im Gewitter besingen, ursprünglich in den Nordstämmen beheimatet waren[4]. Die Züge, mit denen Jahwe gezeichnet wird, haben aber nicht immer zu seinem Wesen gehört. Die Tradition des J, der die Sinaitheophanie vulkanartig beschreibt, dürfte das ursprünglichere Wesen Jahwes "getreuer" bewahrt haben[5]. Ist diese Hypothese richtig, dann sind die Züge, die Jahwes Kommen im Gewitter beschreiben, sekundär und im kanaanäischen Kulturland vom Gewittergott Hadad-Baal auf Jahwe übertragen worden[6].
Da unsere besprochenen Texte alt sind[7], E aber zwischen 800 und 750 anzusetzen ist, wird man annehmen können, dass er nicht der Schöpfer der Sinai-Gewittertheophanie

---

1 Vgl. Deissler, Psalmen II 23.

2 Vgl. von Rad, Theologie I 59f.

3 Vgl. Jeremias, Theophanie 14; ein weiterer alter Theophanietext ("the ancient Psalm" so Crenshaw, Amos and the Theophanic Tradition, in: ZAW 80 (1968) 210; aus dem 9.-8. Jh., so Cross/ Freedman, A Royal Song of thanksgiving, in: JBL 72 (1953) 16; gegen Deissler, Psalmen I 73f) ist Ps 18,8-16, der ursprünglich nicht in Ps 18 stand (vgl. Jeremias, Theophanie 35); der Donner ist Jahwes Stimme, Blitze (gleiches Wort wie in Ex 19,16!) sind seine Pfeile (vgl. Ringgren, Israelitische Religion 62).

4 Vgl. Hvidberg, Weeping 79f.

5 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 128; Noth, Geschichte Israels 124; Noth, Wallfahrtsweg, in: PJ 36 (1940) 5ff; Gunneweg, Mose in Midian, in: ZThK 61 (1964) 1-9; vgl. die zahlreichen Literaturangaben bei Zenger, Sinaitheophanie 258f Anm.47.

6 Vgl. Ringgren, Israelitische Religion 62f.

7 Hamp, ThWAT 1 462 spricht vom 10.-8. Jh.

ist, sondern die Sinaitheophanie mit traditionellen Vorstellungsmaterial des Nordreiches gestaltete[1]. Als der Beginn der Übertragung von Baalsprädikaten auf Jahwe kann die frühe Richterzeit gelten, wo die Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion und Kultur begann[2]. Mit Zenger[3] kann man formulieren: "So stand das junge Israel vor der Frage: Ist Baal oder Jahwe es, der den Regen spendet ...? Die Antwort war die Übertragung von Attributen Baals auf Jahwe ..."[4] Eine beginnende Kritik an diesem Prozess dürfte in 1 Kön 19,11ff Gestalt gewonnen haben[5]. Nach dem bisher Gesagten kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass diese Prädikate Baals[6] schon sehr früh auf Jahwe übertragen wurden[7], um eben im Gewitter nicht mehr Baal zu erkennen, sondern Jahwe[8].

---

1 Vgl. Jeremias, Theophanie 139.146.

2 Vgl. Ahlström, Aspects of Syncretism in Israelite Religion; Kornfeld, Fruchtbarkeitskulte im AT 109-117. Mayes, Israel in the pre-monarchy period, in: VT 23 (1973) 151-170.

3 Jahwe und die Götter, in: ThPh 43 (1968) 355.

4 Vgl. auch Maag, Jahwäs Begegnung, in: AsSt 18 (1965) 260; Eissfeldt, Baal Zaphon 70; Eakin, Yahwism and Baalism before the Exile, in: JBL 84 (1965) 414.

5 Vgl. Gray, Kings I&II 410f; Cassuto, Exodus 231; Gese, Bemerkungen zur Sinaitradition, in: ZAW 79 (1967) 146; Stamm, Elia am Horeb 327-334.

6 Obwohl nach Text II AB V, 68-71 El einmal diese Charakteristika besass, so ist nicht anzunehmen, dass El-Züge auf Jahwe übertragen wurden (der ugaritische Text stammt aus dem 14. Jh.!).

7 Westermann, Das Verhältnis des Jahweglaubens, Gesammelte Studien 218: "In vielen Fällen war das Hineinnehmen des Fremden und das Angleichen des Übernommenen mit schwerer Gefährdung der innersten Linie verbunden; immer blieben dann noch die ... Grenzen des ersten und zweiten Gebotes." S. Rendtorff, El, in: ZAW 78(1966)291

8 Vgl. Zenger, Sinaitheophanie 160; Zenger erwähnt althethitische Texte, die von einem Gewitterfest sprechen. Ebenso weist er auf eine im mesopotamischen Raum vorkommende Kultpraxis hin, die im Wetterphänomen, falls es an einem bestimmten Tag auftritt, Offenbarungen der gefeierten Gottheit bedeutet (vgl. 160 und 274 Anm.

Dass dieser Prozess relativ rasch vor sich ging, mag nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass Jahwe und Baal einen Berg zum Verbleiben hatten[1] und sowohl Jahwe als-auch Baal eine kämpferische Natur hatten.
Wir können zusammenfassend den Verlauf der Tradition wie folgt festhalten:
1) Im Laufe der frühen Auseinandersetzung[2] mit der kanaanäischen Religion werden Attribute Baals auf Jahwe übertragen. Den Niederschlag fand dieser Prozess in den Siegesliedern der heiligen Kriege des Nordreiches wie Ri 5,4f u.a.
2) Bedingt durch diese Entwicklung konnte auch die Urtheophanie Jahwes am heiligen Berg nicht anders verstanden werden als unter dem Vorzeichen des Gewitters, das Jahwes כבוד manifestierte[3] und man interpretierte dementsprechend diese Urtheophanie. Im kultischen Gedächtnis wurde diese Urtat Jahwes für die gegenwärtige Generation präsent[4]. Dieser Prozess fand in Ex 19,16.19 seinen Niederschlag.
3) E übernimmt die Tradition zwischen 800 und 750 und akzentuiert sie durch V 19b.

3.4 Die Aussage des Elohisten in Ex 19,16.19

Es erhebt sich die Frage, wie es kommt, dass E, der

64ff). Aus Hos 2,15 geht hervor, dass es auch im kanaanäischen Raum ähnliche Feiern gab, "den Tag Baals" (vgl. Rudolph, Hosea 71), allerdings nicht direkt als Wetterfeste (vgl. Wolff, Hosea 47f). Zum Tag Jahwes vgl. Crenshaw, Amos and the Theophanic Tradition, in: ZAW 80 (1968) 210.

1 Baal auf dem dschebel el aqra = Zaphon nördlich von Ugarit; vgl. Eissfeldt, Baal Zaphon 32f; Eissfeldt, Wohnsitze, KlSchr 2 503; Clifford, a. a. O., 57-86.
2 11.-8. Jh.
3 von Rad, כבוד im AT, ThWNT 2 242.
4 Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 64: "Dieses Fest, gefeiert als Vergegenwärtigung des Sinaiereignisses, hatte seinerseits durch den Verlauf, Begehung, Aufbau und Inhalt des Themas 'Offenbarung

Baal gegenüber äusserst abweisend ist[1], "seine" Schilderung der Urtheophanie Jahwes mit Attributen zeichnet, die Baal zukamen? Man wird darauf antworten, dass der Prozess der Übertragung von Baal-Attributen auf Jahwe zur Zeit des Elohisten bereits abgeschlossen war. Es war daher von der Sicht des E her gar nicht anders möglich, den von der Wüste kommenden Gott anders zu sehen als mit der Brille der Nordtraditionen, die kanaanäische Vorstellungen adaptiert hatten. E übernimmt mehr oder minder unreflex: Gewittertheophanie ist für ihn Jahwetheophanie. Der Gedanke, dass es sich um eine Baaltheophanie handeln könnte, ist für ihn undiskutabel[2]. Bewusst musste E allerdings gewesen sein, dass sich Baal ähnlich gab und er setzt daher in V 19b einen Akzent, um einem möglichen Missverständnis a priori vorzubeugen: משה ידבר יהאלהים יעננו בקול
Mit dieser Aussage bereichert E die naturhafte Ebene der Gewittertheophanie durch die geschichtlich-persönliche Dimension. Die Donnerstimme Gottes ist für Mose verständlich und echte Antwort auf die Rede des Mose[3]. Dadurch wird sowohl der ganze "Bereich der Fruchtbarkeit (repräsentiert in den Gewitterphänomenen von Ex 19)"[4] als Jahwe unterworfen gedacht, als auch das einzigartige Phänomen hervorgehoben, dass mit Mose eine neue Art des Redens mit Gott beginnt, die sich von der vormosaischen und kanaanäischen Art grundlegend

---

am Sinai', entscheidend bestimmt" (ohne Anm. zitiert); vgl. Hinz, Feuer und Wolke im Exodus, in: EvTh 27 (1967) 92; von Rad, Das formgeschichtliche Problem 28; Mowinckel, Decalogue 114ff.

1 Vgl. Ex 32 u. a. Texte.

2 Das ändert natürlich nichts an der Tatsache, dass die Herkunft dieser Vorstellung kanaanäisch ist.

3 Vgl. Lindblom, Theophanies, in: HUCA 32 (1961) 100.

4 Vgl. Zenger, Sinaitheophanie 163.

unterscheidet. Damit steht E grundsätzlich auf dem Standpunkt, wie er in 1 Kön 19,11 formuliert ist[1]. Jahwe ist nicht in der schweren Wolke, nicht im Donner und Blitz. Das sind nur Begleiterscheinungen seines Kommens. Er ist nicht Wetter- und Fruchtbarkeitsgott wie Baal. Die Begleiterscheinungen seines Kommens können wir höchstens Vertretungssymbole für seine machtvolle Gegenwart nennen.
E kommt es auf die Unmittelbarkeit des Redens Gottes mit Mose an.

---

1 Vordtr; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 82.

III

D E R   T E R A F I M

1. Allgemeines

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes תרפים ist nicht sicher zu bestimmen[1]. Zur Erklärung des Wortes wurden jedoch viele Versuche unternommen[2]. Löw[3] leitet es vom hebräischen Verb תרף "fäulen, verderben" ab. So wäre תרפים eine Kakophemie[4] für Götterbilder[5]. Aber gerade diese Erklärung wird dem gesamten alttestamentlichen Befund nicht gerecht. In diesem Sinn wird unser Wort erst im dtr Geschichtswerk und in der späteren prophetischen Literatur verstanden[6].
Man versuchte ferner das Wort vom Arabischen her abzuleiten[7]. Sellin[8] deutet תרפים von תרף "hin und her zuckender, aufglänzender Gegenstand". Er sieht in תרפים einen leuchtenden Oberkörperschmuck des goldenen Gottesbildüberzuges[9]. Ackroyd fasst תרפים als Sammelname für[10]

---

1 Vgl. Keel, Teraphim, BL 1731; Brown, Lexicon 1076; Köhler/ Baumgartner, Lexikon 1041f.

2 Vgl. Fohrer, Teraphim, BHH 3 1952; Gordon, Teraphim, Dictionary of the Bible 4 574; ED, Teraphim, Encyclopaedia Judaica 15 1014.

3 Bemerkungen zu "Schwally's Idioticon", in: WZKM 10 (1896) 136.

4 Auch die spätere Interpretation des Wortes תרפים durch תרפות wird der Sache nicht gerecht (vgl. Tanchuma Wajeze g. E.: (למה נקראו תרפים לפי שהן מעשה תורף) siehe Levy, Wörterbuch IV 674.

5 In diese Richtung weisen auch die frühjüdischen Erklärungsversuche; vgl. Hoffner, Hittite Tarpiŝ and Hebrew Terāphîm, in: JNES 27 (1968) 61; Die LXX interpretiert mit ϑεραπεύω (a. a. O., 61f).

6 Vgl. Keel, Teraphim, BL 1732; Rössler, Jahwe und die Götter 221 Anm. 6; vgl. auch Köhler/ Baumgartner, Lexikon 1041f.

7 Vgl. Hausgötter, LexB 566; Gray, Legacy 30 Anm. 3; Hoffner, a. a. O., 63; Lesêtre, Théraphim, DB 10 2174.

8 Zu Efod und Terafim, in: ZAW 55 (1937) 297.

9 A. a. O., 298.

10 Ackroyd, The Teraphim, in: ET 62 (1950/51) 378-380.

verschiedene Kultobjekte auf. Dieser Meinung mag die richtige Beobachtung zu Grunde liegen, dass die alttestamentlichen Terafim-Stellen auf den ersten Blick nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Aber deswegen ist תרפים noch kein Sammelname. Labuschagne[1] leitet תרפים von ptr "auslegen, deuten (von Träumen)" ab. "The original form of the word was p^e^tārîm, which has been changed, probably intentionally, through metatheses to t^e^rāphîm."[2]

Die sicherste Lösung scheint folgende zu sein: תרפים ist ein Wort, das die Israeliten ähnlich wie andere Begriffe der Mantik von den Kanaanäern übernommen haben[3], wobei das Wort bereits von der vorsemitischen Bevölkerung stammt. Diese Ansicht ist durch die neue Untersuchung Hoffners im Wesentlichen bestätigt worden. Hoffner weist nach, dass das Wort תרפים von dem hethitischen Wort Tarpiŝ[4] abzuleiten ist[5]. "The name terāphîm is then, I suggest, a cultic term brought into Syria and Palestine by migrant cultic personnel formerly resident in Anatolia. It was adopted by the south Canaanites at the end of the Amarna Age (thirteenth century) and preserved for us only (to date) in the pages of the OT as a designation for a type of idol or mantic device."[6]

---

1 Teraphim - A New Proposal for its Etymology, in: VT 16 (1966) 115-117.

2 A. a. O., 116; vgl. Hoffner, a. a. O., 61.

3 Vgl. Jirku, Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen, in: Bibl 34 (1953) 80 Anm. 5.

4 Hoffner, a. a. O., 66; Schon ein Jahr zuvor haben Harry/ Hoffner, The Linguistic Origin of Teraphim, in: BS 495 (1967) 230-238 diese Ansicht vertreten.

5 Für den indogermanischen Charakter der hethitischen Sprache vgl. Kümmel, Hethiter, BL 729; Tarpiŝ = "evil demon" (vgl. Hoffner, Hittite Tarpiŝ and Hebrew Terāphîm, in: JNES 27 (1968) 64).

6 Hoffner, a. a. O., 68.

Hoffner kommt zu der Ansicht: "The terāphîm were not employed to communicate with the nether regions, but they were a mantic device."[1] Die ursprüngliche Bedeutung des hethitischen Wortes ging bei der Übernahme vermutlich verloren und die Kanaanäer verwendeten den Terminus als Begriff der Mantik[2].

Im ugaritischen Text I+ AB I, 4 heisst es: ṯtkh. ttrp. smm. krs[3]. Sowohl Aistleitner[4] als auch Gray[5] verstehen nun ttrp als Verbalform. Driver[6] leitet ttrp von rpy ab, das dem Hebräischen רפה "schwinden, sinken" entspräche. Albright[7] deutet es als "Kleider tragen (abtragen)". So bleibt es letztlich doch sehr unsicher, ob die Verbalform[8] ttrp mit unserem Terminus תרפים zusammenhängt.

Wie Jirku überzeugend dargelegt hat, ist תרפים kein Plural. Das Schluss-M ist Mimation[9]. Die Mimation ist schon von den Kanaanäern nicht mehr verstanden worden und schon gar nicht von den Israeliten. So konnte die Mimation als Plural verstanden werden und man vokalisierte später entsprechend[10].

---

1 Hoffner, a. a. O., 68; "The terāphîm are never ... objects of Worship, ... " (a. a. O., 66). Die Zitate von Hoffner wurden ohne Anm. und ohne Schrägschrift übernommen.

2 Vgl. auch Gaster, Myth 200.

3 Vgl. Gordon, Ugaritic Textbook 178.

4 Texte 14.

5 Legacy 30 Anm. 3.

6 Canaanite Myths and Legends 102f.

7 Are the Ephod and Teraphim mentioned in the Ras Shamra Texts? in: BASOR 83 (1941) 40; Die Religion Israels 231 Anm 65; Gese, Die Religionen Altsyriens 59.

8 So auch Ringgren, Israelitische Religion 24 Anm. 42.

9 Vgl. Jirku, Mimation 78f.

10 "Das israelitische Volkstum schuf derartige Begriffe nicht selbst .... Welchem Sprachschatz diese einzelnen Wörter entstammen, wissen wir nicht; dass sie alt sind, beweist die Mimation." (Jirku, a. a. O., 80 ohne Anm.); vgl. Jirku, Mantik in Israel 15.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Etymologie von "Terafim" noch nicht ganz gesichert ist, dass jedoch die Wahrscheinlichkeit gross ist, dass das Wort hethitischen Ursprungs ist, mit Bedeutungswandel von den Kanaanäern übernommen wurde und ursprünglich als Singular aufgefasst werden muss. Die anderen Ableitungsversuche sind von daher gesehen philologisch nicht korrekt, treffen aber funktionelle Aspekte des Begriffes richtig[1].

2. Der alttestamentliche Befund

Ausser dem AT stehen uns zur Klärung der Frage nach der Funktion des Begriffes Terafim keine literarischen Quellen zur Verfügung. Das Wort selber kommt dazu im AT nur 15 mal vor: Gen 31,19.34f Ri 17,5 18,14.17f.20 1 Sam 15,23 19,13.16 2 Kön 23,24 Ez 21,26 Hos 3,4 Sach 10,2[2].

Im Anhang des Richterbuches, Kapitel 17 und 18[3], wird 5 mal das Wort Terafim genannt[4]. In Ri 17 und 18 geht es um die Gründung des Heiligtums von Dan. Diese Perikope muss für fromme israelitische Ohren seltsam geklungen haben. Der Ursprung des Heiligtums ist so wenig legitim als nur möglich[5]. Mit einem mysteriösen Geld wird ein Gottesbild angefertigt[6]. Micha baut ein Heiligtum, stellt

---

1 Vgl. Jirku, Mimation 78; vgl. die Zusammenstellung bei Johnson, The Cultic Prophet 32f; vgl. auch Vincent, L'AT et l'histoire, in: OTS 8 (1950) 282-290.

2 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 1252.

3 Vgl. die ausführliche Behandlung bei Preuss, Verspottung 60-64.

4 Ri 17-21 nicht mehr zum dtr gehörig, sondern aus chronologischen Gründen hier eingefügt; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 54; Noth, System 168; Hertzberg, Richter 288; Über die Versuche der Quellenscheidung siehe Rössler, Jahwe und die Götter 222 Anm 4ff.

5 de Vaux, Lebensordnungen II 130.

6 Ri 17,1-3,

das Bild zusammen mit einem Efod und Terafim auf[1]. Einen seiner Söhne setzt Micha als Priester ein[2], dann gegen Entlöhnung einen Leviten[3]. Eine aus dem Norden kommende Sippe Daniten stiehlt die ganze Einrichtung des Heiligtums[4] und nimmt den Leviten mit[5]. In Lais morden die Daniten die einheimische Bevölkerung hin und nennen die Stadt Dan[6]. Dieser Bericht ist weit davon entfernt, ein Hieros Logos eines Heiligtums zu sein[7], wie etwa die Hieroi Logoi der Patriarchenzeit[8]. Und doch handelt es sich um ein Jahweheiligtum, "das gegen alle Regeln des Jahwismus errichtet ist"[9]. Das Heiligtum wird von Jehonatan, einem Enkel des Mose, versehen[10]. Es lässt sich vermuten, dass der Bericht absichtlich so gestaltet wurde, denn Dan war durch Jerobeams Tat undiskutabel geworden[11]. So ist es auch verständlich, dass die Entstehung des Heiligtums in "dunklen Farben" gezeichnet wird[12]. Gressmann vertritt die Ansicht, dass ursprüng-

---

1 V 4f.

2 V 5.

3 V 7-13.

4 Ri 18,18.

5 V 19.

6 V 27ff.

7 de Vaux, Lebensordnungen II 131.

8 Preuss, Verspottung 64 spricht von einem hieros Logos mit verspottender Absicht.

9 de Vaux, Lebensordnungen II 131; der Redaktor drückt seine Bestürzung in Ri 17,2 bezeichnend aus; vgl. Gordon, Geschichtliche Grundlagen 149f.

10 Vgl. Ri 18,30.

11 Vgl. 1 Kön 12,29f; vgl. Debus, Die Sünde Jerobeams 47; Preuss, Verspottung 62.

12 Hertzberg, Richter 239; zur Exegese siehe a. a. O., 238ff. "Dort in Dan amtieren unmögliche Priester; das Heiligtum hat eine mehr als merkwürdige Geschichte und sein Kultbild einen suspekten und lächerlichen Ursprung." (Preuss, Verspottung 63).

lich nur von einem einzigen Gottesbild die Rede war und später erst Efod und Terafim beigefügt wurden. Wie dieser Terafim ausgesehen haben mag, darüber gibt es schöne Theorien, aber wenig Beweise[1]. In Ri 18,5 heisst es u.a.: "Befrage Gott"[2]. Dies konnte darauf hindeuten, dass der Terafim mit einem Orakel etwas zu tun hatte[3]. Darauf weist auch seine Zusammenstellung mit Efod, das für Orakelzwecke diente[4]. Der Terafim muss ferner klein gewesen sein, denn Ri 18,20 kann ihn der Levit zusammen mit dem Gottesbild und Efod tragen. Interessant ist, dass eine Tradition, die das Heiligtum von Dan bereits seit seinen Anfängen mit dem Schleier der Illegitimität umgibt, am Terafim etc. keinen Anstoss nimmt[5].

In dem Spruch Samuels an Saul[6] zeigt sich, dass im Munde des Dtr Terafim und Götzendienst auf einer Stufe stehen[7]. Der Zusammenhang des Verses könnte darauf hinweisen, dass der Terafim mit Orakel in Verbindung steht[8].

Der Bericht 1 Sam 19,12-16 handelt von Davids Flucht vor

---

1 Vgl. Hoffmann/ Gressmann, Theraphim, in: ZAW 40 (1922) 105; siehe auch die Diskussion a. a. O., 104.

2 Siehe auch Sellin, Zu Efod und Terafim, in: ZAW 55 (1937) 298.

3 So z.B. auch Ringgren, Israelitische Religion 23.

4 van den Born, Ephod, BL 402f.

5 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 79.

6 Alte Überlieferung, dtr bearbeitet; vgl. Jirku, Mantik in Israel 21 Anm. 3; Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 62 Anm. 1; Hertzberg, Samuelbücher 97 (Exegese 101f).

7 Hoffmann/ Gressmann, a. a. O., 110.

8 Mehr aus 1 Sam 15,23 herauslesen zu wollen, hiesse den Text überfordern. "Wir sehen, man sah den Teraphim mit ganz anderen Augen. Was einst als heiliger Gegenstand galt, ist nunmehr der Verachtung preisgegeben." (Jirku, Mantik in Israel 22).

Saul und der List Michals, der Frau Davids[1]. Es zeigt sich, dass Terafim nur ein Gegenstand ist[2]. Ferner ist zu schliessen, dass der Terafim ein menschenähnliches Gesicht hatte, das auch der Grösse eines normalen menschlichen Gesichtes entsprach. Ein Körper ist nicht notwendig zu folgern[3]. Dieser wurde mit dem Kleid als Decke vorgetäuscht. Die Ziegenhaare[4] sollten das menschliche Haar vortäuschen. Man kann sich vorstellen, dass eventuell noch bei gedämpftem Licht diese Maskerade von einer menschlichen Gestalt nicht sofort zu unterscheiden war. So vertrat schon Ewald[5] die Ansicht, der Terafim sei eine Gesichtsmaske[6]. Diese Deutung entspricht auch am ehesten dem Text[7].
In dem dtr Text[8] 2 Kön 23,24, der Kultusreform König Joschijas heisst es u.a., dass auch der Terafim beseitigt wurde[9]. Über seine Gestalt erfahren wir nichts, doch die Zusammenstellung des Terafim mit den Totenbeschwörern und Zeichendeutern weist darauf hin, dass er

---

1 Dtr bearbeitet; vgl. Hertzberg, Samuelbücher 134.

2 Wird z.B. wie in Sach 10,2 ein Verb mit Terafim pluralisch konstruiert, so erweist das nur die spätere Unkenntnis, vgl. Jirku, Mantik in Israel 15.

3 Gegen Hoffmann, Gressmann, a. a. O., 101f.

4 Vgl. Hoffmann, Gressmann, a. a. O., 100.

5 Biblische Altertümer 231.298 (nach Jirku, Mantik in Israel 16 Anm. 1).

6 Vgl. dazu den 1. Exkurs.

7 Vgl. Jirku, Mantik in Israel 16; Dass Dtr "neutral" ist, verwundert. Doch wird es verständlich, wenn man bedenkt, dass es sich ja um des verworfenen Saul Tochter handelt; Preuss, Verspottung 58f trifft mit seinen Darlegungen kaum den Kern. Der Terafim wird eigentlich nicht verspottet. Die Sicht von Preuss kommt daher, dass er den Begriff 'Terafim' nicht klar genug sieht.

8 Vgl. Gray, Kings I&II 739ff.

9 Zur Exegese vgl. a. a. O., 745.

für Orakel und Weissagung verwendet wurde[1].
In Hos 3,4 sehen wir, dass der Prophet[2] den Terafim nicht total ablehnt. "Die Nebeneinanderstellung von König, Beamter, Opfer, Massebe, Epfod und Teraphim zeigen den Teraphim trotz des negativen Vorzeichens noch in der Gesellschaft von Institutionen, die keineswegs im ganzen Alten Testament verpönt sind."[3]
Was sich Hosea unter Terafim vorstellte, wird nicht gesagt[4]. Ganz ausgeschlossen ist, dass er darunter ein Gottesbild verstand. Ein solches würde er nie dulden[5]. Auffallend ist wieder die Zusammenstellung mit Efod. All dies legt wiederum den Schluss nahe, dass wir dem Text am ehesten entsprechen, wenn wir an eine Kultmaske denken.
In Ez 21,26 wird der Terafim ausdrücklich als Gegenstand für das Einholen von Orakeln verstanden[6]. Es ist keine Polemik erkennbar, was wahrscheinlich darin seinen Grund hat, dass ein ausländischer König dargestellt wird[7].
Aus der Dt-Zacharia Stelle[8], Sach 10,2, geht hervor, dass Terafim ein Gegenstand ist, mit dem Sprüche eingeholt wurden[9]. Diese Stelle beweist u.a. auch, dass die Kultus-

---

1 Vgl. Gray, Kings I&II 745.

2 Vgl. Wolff, Hosea 78; Rudolph, Hosea 92f; Weiser, Die zwölf Kleinen Propheten I 38.

3 Rössler, Jahwe und die Götter 79.

4 Das Targum deutet תרפים als מחוי "Verkünder, Deuter" vgl. Wolff, Hosea 71.

5 Vgl. z.B. Hos 4,17 8,5 10,5 11,7 13,2.

6 Echtes Wort; vgl. Zimmerli, Ezechiel I 485.489f; Jirku, Mantik in Israel 11.

7 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 222 Anm. 8.

8 Ende 4. Jh. oder jünger; vgl. Fohrer, Einleitung 513f.

9 Vgl. Jirku, Mantik in Israel 13; Elliger, Die zwölf Kleinen Propheten II 155 schreibt: " ... so bedeuten die Teraphim die Aftergötter in allen Schattierungen des hellenistischen Zeitalters und weiter nichts (vgl. 13,2-6)." Diese Exegese wird aber der Sache nicht gerecht!

reform König Joschijas die Mantik nicht völlig ausrotten konnte.
Aus dem biblischen Befund geht hervor, dass Terafim ein Objekt ist, das für die Gewinnung von Orakel und Weissagung verwendet wurde. Es ist wahrscheinlich, dass der Terafim eine Maske oder maskenähnlich war[1]. In alten Zeiten war der Besitz eines Terafim durchaus legitim, kam aber mit der Zeit immer mehr in Misskredit[2].

1. Exkurs: Terafim als Kultmaske

Wie wir vorhin gesehen haben, ist es sehr wahrscheinlich, dass der Terafim eine Maske war. Dies legt auch noch folgendes nahe:
In Ex 34,29-35[3] lesen wir:"29 Als Mose den Berg Sinai herabstieg - die Tafeln des Zeugnisses waren in der Hand des Mose, als er vom Berg herabstieg-, da merkte[4] Mose nicht, dass der עור seines Antlitzes bei seinem Reden mit ihm קרן . 30 Als Aaron und alle Israeliten an Mose wahrnahmen, dass der עור seines Antlitzes קרן , fürchteten sie sich, ihm nahe zu kommen. 31 Mose jedoch rief sie herbei. Da gingen Aaron und alle Vorsteher der Gemeinde zu ihm hin und Mose redete mit ihnen. 32 Nun kamen auch alle Israeliten herzu und er teilte ihnen alles mit, was Jahwe zu ihm auf dem Berg Sinai geredet hatte. 33 Wie Mose seine Unterredung mit ihnen beendet hatte, legte er ein מסוה über sein Antlitz. 34 Sooft nun Mose vor Jahwe trat, um mit ihm zu reden, legte er den מסוה ab, bis er wieder hinaustrat. Und wenn er herausgegangen war, teilte er den Israeliten mit, was ihm aufgetragen worden war. 35 Dabei sahen die Israeliten das Gesicht des Mose, wie der עור seines Antlitzes קרן . Mose legte dann wieder den מסוה um sein Antlitz, bis er hineinging, mit ihm zu reden."[5]
Es ist allgemein bekannt, wie die Begriffe עור und קרן in diesem Zusammenhang übersetzt werden[6]. Nun hat aber

---

1 So auch Elliger, Teraphim, RGG 6 690f.

2 Siehe die graphische Darstellung auf Seite 133.

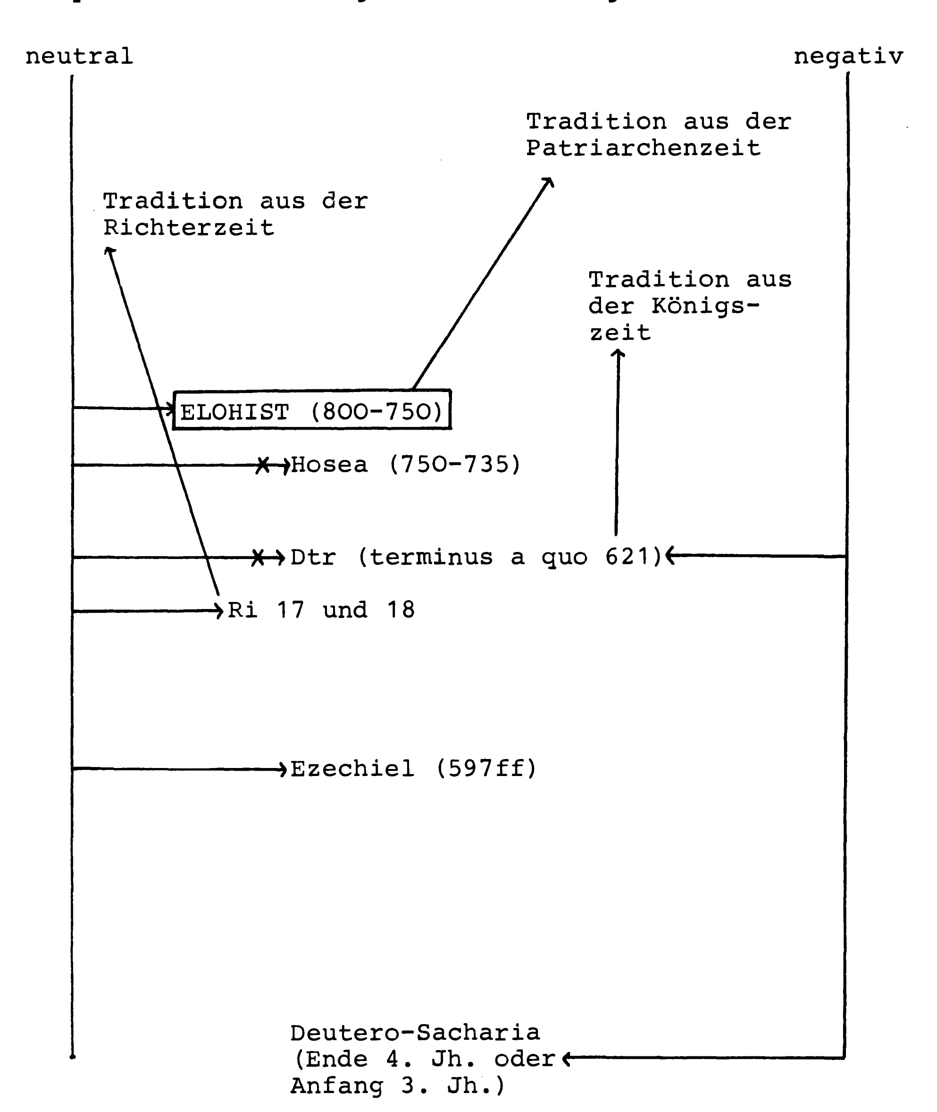
3 P-Text; vgl. Eissfeldt, Synopse 159+; Noth, Das zweite Buch Mose 222; Jerusalemer Bibel 124.

4 Vgl. zu dieser Übersetzung von ידע Köhler/Baumgartner, Lexikon 365.

5 Die Verse 34f sind ein Zusatz. Sie übertragen das Sinaiereignis auf alle Begegnungen des Mose mit Gott.

6 "strahlte" und"Haut" (menschliche).

Graphische Darstellung zur Beurteilung des Terafim im AT



Zeichenerklärung: ——✕→ Die Beurteilung steht schon unter negativem Vorzeichen.

bereits Jirku[1] darauf hingewiesen, dass diese Übersetzung nicht gerechtfertigt sei[2]. Das Wort קרן kommt ausserhalb unseres Textes nur noch in Ps 69,32 im Hi. Part. vor[3]. Der Kontext zeigt dabei, dass man nur übersetzen kann: "Hörner hervorbringend"[4]. Das einzige Nomen der Wurzel קרן hat ebenfalls nur die Bedeutung "Horn"[5]. Eine Schwierigkeit könnte eventuell Hab 3,4 bilden: ונגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם הביון עזה . קרנים pflegt man hier mit "Strahlen" zu übersetzen[6]. Doch bei einer solchen Übersetzung wird der Rest des Verses ziemlich unklar. קרנים ist Dual[7]. Der Dual deutet aber nicht auf Strahlen hin, sondern höchstens auf ein Paar Strahlen, was aber nicht sehr sinnvoll ist. Sehr sinnvoll dagegen ist ein Paar Hörner[8]. Man kann auch darauf hinweisen, dass קרן im ugaritischen nur die Bedeutung "Horn" hat[9]. Lässt sich aber hier die Strahlenhypothese nicht mehr aufrecht erhalten, so fehlt jede Grundlage, dem Wort קרן die Bedeutung "strahlen" zuzulegen und wir müssen unseren Exodus-Text übersetzen: "Hörner hatte". Es wird dabei aber niemand auf den Gedanken kommen, dass Mose Hörner gewachsen sind[10]. Demnach wird עור in

---

1 Mantik in Israel 18f; Jirku, Die Gesichtsmaske des Mose, in: ZDPV 67 (1944) 43f.

2 Demnach wäre hier der Vulgata: "Quod cornuta esset facies sua" der Vorrang zu geben; vgl. Mellinkoff, The Horned Moses 3ff.

3 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 1049.

4 Von der kausativen Bedeutung des Hi. Part. "Hörner hervorbringend" kann es im Kal nur heissen "Hörner haben" und nicht l e u c h t e n.

5 Auch im übertragenen Sinn; vgl. Mandelkern, Konkordanz 1049.

6 Vgl. Jerusalemer Bibel 124.

7 Plural ist קרנות , vgl. Mandelkern, Konkordanz 1049.

8 Vgl. Jirku, Mantik in Israel 25; so auch Elliger, Die zwölf Kleinen Propheten II 52; die Gottheit wird im Orient oft gehörnt dargestellt; vgl. Jirku, Mantik in Israel 26; vgl. unter VIII 1.2.3.

9 Vgl. Gordon, Ugaritic Textbook 481 Nr. 2279.

10 Baal und El tragen z.B. eine Hörnerkrone; vgl. ANEP 490f und 493; vgl. Benndorf, Antike Gesichtshelme und Sepulchralmasken; Schachermeyer, Hörnerhelme, Ug VI 451-459; Schachermeyer führt zahlreiches Material aus dem Mittelmeerraum und besonders aus Ugarit an.

unserem Kontext nicht einfach menschliche Haut heissen[1], sondern Leder- oder Fellkleid[2]. Wir können somit übersetzen: "Hörner hatte das Kleid seines Antlitzes". Und dies ist nichts anderes als eine gehörnte Gesichtsmaske[3]. Dies legen auch eine Reihe von Stellen nahe, die von einer Verhüllung des Antlitzes sprechen, wenn der Mensch vor Gott tritt[4]. Gerade von Ex 3,6ff her wird deutlich, dass die Verhüllung kein normales Kleidungsstück war, sondern eine Maske, durch die man sehen konnte, wenn man sie aufgesetzt hatte[5]. Eine solche Gesichtsmaske könnte man auch Terafim genannt haben[6]. Es ist aber logisch, dass P den schon teils vom Dtr abgelehnten Begriff nicht mehr verwendete[7] und dafür den neutralen Begriff עור einsetzte. Diese gehörnte Gesichtsmaske flösste dem Volk Schrecken ein, sodass Mose ein מסוה (Hülle)[8] darum legte, den er im Verkehr mit der Gottheit wieder ablegte, sodass er dann die gehörnte Gesichtsmaske alleine trug. Der Brauch, bei der Begegnung mit der Gottheit Gesichtsmasken zu tragen, ist weit verbreitet[9]. Der Priester nimmt dadurch das Antlitz der Gottheit an und identifiziert sich mit ihr[10]. Die Masken der Priester im ägyptischen Begräbnisritual

---

1 So Lev 13,2-8.10-12.18-20.20-22.24-28.30-32.34-36.38f 43 Jer 13,23 Ez 37,6-8 Mich 3,2f Ijob 7,5 10,11 30,30 Klgl 3,4 4,8 5,10.

2 Die erste Bedeutung des Wortes ist "Fell (von Tieren), Leder"; vgl. Gesenius, Wörterbuch 574; Köhler/ Baumgartner, Lexikon 691; Levy, Wörterbuch 3 630 gibt noch weiters an: Fell, das der Esel trägt, Fell des Eseltreibers, Fell des Arztes, das er bei Operationen trägt, Brustlatz etc.

3 Eventuell auch eine Hörnerkrone; vgl. Schachermeyer, Hörnerhelme, Ug VI 457; Schaeffer, Ug II Taf. 23f.

4 Vgl. Ex 3,6ff 1 Kön 19,13 Jes 6,25 Ri 6,22f 13, 22; vgl. Jirku, Mantik in Israel 22.

5 Vgl. Jirku, Mantik in Israel 19.

6 A. a. O., 20; Noth, Das zweite Buch Mose 220.

7 Vgl. die graphische Darstellung Seite 133.

8 Vgl. Köhler/ Baumgartner, Lexikon 541.

9 Vgl. Benndorf, Gesichtshelme 355ff; Jirku, Gesichtsmaske 44; Hoffmann/ Gressmann, Teraphim 76; Smith, Religion 335 Anm. 760; Die Kleidung eines anderen anlegen, heisst, sich mit ihm zu identifizieren; vgl. den Kleidertausch zwischen David und Jonathan (1 Sam 18,1-4); Jirku, Kleidung, in: ZAW 37 (1917/18) 125 zitiert ein arabisches Hochzeitslied: " Du Feingestaltete ... Ich bin barfuss und will deinen Schuh anziehen."

10 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 220; Bei Hoffmann/

machen diese zu Anubis[1].
Man kann in diesem Zusammenhang auf interessante Funde hinweisen:
In Megiddo wurde ein Rinderkopfskelett aus der Zeit von 900-600 entdeckt (Abb. 1)[2]. Das Skelett zeigt menschliche Bearbeitung und ist rot angestrichen[3]. Jirku folgert daraus, dass es sich um eine kultische Gesichtsmaske handelt, ein Gegenstück zu der Maske des Mose[4].
In Hazor wurde eine Kultmaske ohne Hörner gefunden: Area C, Stratum I B, C 1136[5], Höhe 14,7 cm, Zeit 14. Jh., Handarbeit, Material: hellroter Ton[6].
Weiters fand man in Hazor eine Kultmaske ohne Hörner: (Abb. 2) Area D, Locus 9024, D 5716, Höhe 16,4 cm (eigene Messung), Material: braun-blassrosa Ton[7].

Nach diesem kurzen Überblick kann zusammenfassend gesagt werden, dass Mose im Verkehr mit der Gottheit eine gehörnte Gesichtsmaske trug, die man wahrscheinlich Terafim nannte. Durch diese Überlegungen konnte unsere These, dass Terafim eine Gesichtsmaske ist, weiters gestützt werden.

3. Das Wort Terafim beim Elohisten

3.1 Der Text von Gen 31,30-35

30 Und nun bist du schnell weggegangen, denn du hast dich überaus nach deinem Vaterhaus gesehnt. Aber warum hast du meinen Gott gestohlen? 31 Da antwortete Jakob

---

Gressmann, Teraphim 97 sind eine Reihe archäologischer Belege gesammelt. Es handelt sich aber um Totenmasken, wie etwa auch in ANEP 413 und 642. Vgl. auch die Masken des Tinnittempels zu Karthago (Yadin, Symbols of Deities 230 und Anm. 98).

1 Vgl. ANEP 640.

2 Jirku, Gesichtsmaske 44 Abb. 1.

3 A. a. O., 45.

4 A. a. O., 45.

5 Yadin, Hazor II Pl. 183.

6 Vgl. ANEP 380 zu Nr. 843; Die Maske ist u.a. stark verkleinert abgebildet in ANEP 843; AOBPs 174 Nr. 264a; חצור, אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל 160.

7 Vgl. Yadin, Hazor I Pl. 163; Es sei hier grundsätzlich gesagt, dass wir nur dann abbilden, wenn diese Bilder in den Handbüchern wie AOT, ANEP. AOBPs etc. nicht aufscheinen. S. auch Macalister, Geser II 233 Abb. 383.

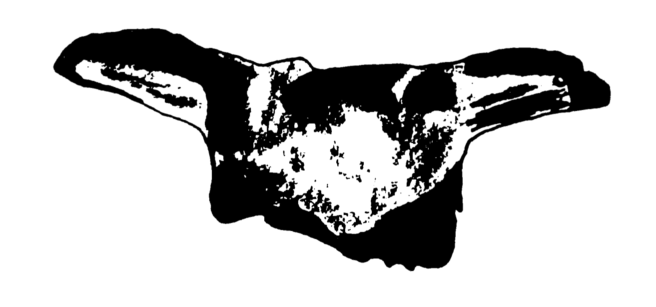
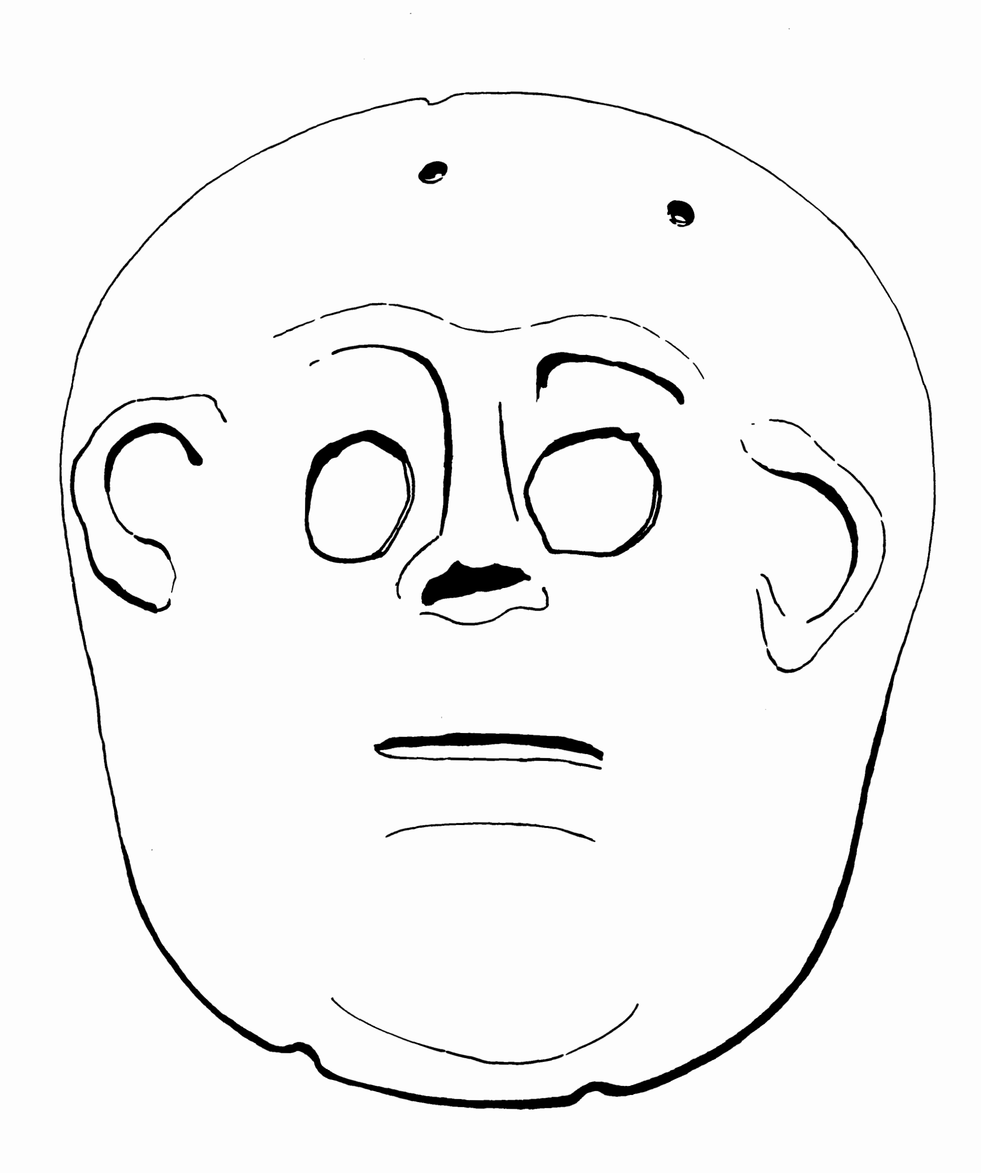


Abb. 1



und sagte zu Laban: Ja, ich fürchtete mich. Denn ich dachte, du könntest mir deine Töchter wegreissen.
32 Bei wem du aber deinen Gott findest, der soll nicht am Leben bleiben. Durchsuche angesichts unserer Brüder, was ich von dir bei mir habe und nimm ihn an dich. Denn Jakob wusste nicht, dass Rahel ihn gestohlen hatte.
33 Da kam Laban in das Zelt Jakobs und in das Zelt Leas und in das Zelt der beiden Mägde, fand jedoch nichts. Dann kam er vom Zelt Leas heraus und ging in das Zelt der Rahel. 34 Rahel aber hatte den Terafim genommen, ihn in den Kamelsattel gelegt und sich darauf gesetzt. Laban durchsuchte das ganze Zelt, fand aber nichts[1].
35 Sie sagte zu ihrem Vater: Zürne nicht in mein Angesicht, mein Herr, dass ich vor dir nicht aufstehen kann, denn es ergeht mir nach Art der Frauen. So suchte er, fand aber nicht den Terafim.

3.2 Literarkritik und Traditionsgeschichte

Die Verse 30-35 stehen in der in sich zusammenhängenden Grosserzählung über Jakob und Laban "von geradezu novellistischen Charakter"[2]: Gen 31,1-32,1. Diese Erzählung gliedert sich in drei Teile: die Vorbereitung der Flucht[3], die Flucht[4], der Vertrag mit Laban[5]. Unsere Verse fallen demnach in den 3. Abschnitt.

a. Elohistische Merkmale

Nach allgemeiner Ansicht können wesentliche Teile von V 30-35 E zugeschrieben werden[6]. Folgendes weist

---

1 Der letzte Satz von V 34 fehlt in der LXX.

2 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 260; der novellenartige Charakter bedingt auch, dass sich kaum eine echte Grunderzählung erarbeiten lässt wie z.B. bei Gen 22 (vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 103ff).

3 V 1-16.

4 V 17-25.

5 V 26 bis Kapitel 32,1.

6 Procksch, Elohimquelle 29-32; Gunkel, Genesis 346; Hölscher, Geschichtsschreibung 213; Cazelles, Pentateuque, DBS 7 804 (nur 32b-33a E); Eissfeldt, Synopse 62+ (L und R); Eissfeldt, Einleitung 266 und 258 (L und E); Fohrer, Einleitung 167 (E und andere

auf E:

1) תרפים : E spricht davon in Gen 31,19b[1] und kommt indirekt wieder in Gen 35,2.4 darauf[2].

2) Der Inf. absol. הלך in V 30 wird überwiegend von späterer Literatur wie Dtr, Jes, Jer verwendet[3].

3) Das Wort כסף ist im Pentateuch nur zweimal belegt: Gen 31,30 in der 2. pers. mask. sing. perf. Ni. und im Inf. absol. Ni[4].

4) גנבת: 2. pers. sing. mask. perf. Kal ist nur in Gen 31,30 belegt[5].

5) Das Wort אמה in V 33 wird durchwegs nur von E verwendet[6].

6) Die 3. pers. sing. mask. impf. Pi. von משש ist nur in Gen 31,34 belegt[7]; sonst im Pentateuch ausser Dtn 28,29 nur bei E[8].

7) לקח in der 3. pers. perf. fem. Kal ist im Pentateuch ausser Lev 12,8 nur in Gen 31,34 belegt[9].

---

alte Quelle); von Rad, Das erste Buch Mose 266; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 38 (30b.32-35E); Speiser, Genesis XLII (27 und 31 J); Ruppert, Übersicht 383; Preuss, Verspottung 56.

1 So Procksch, Elohimquelle 29-31; Gunkel, Genesis 343; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 38; von Rad, Das erste Buch Mose 268; Ruppert, Übersicht 383; Mit Einschränkungen Eissfeldt, Synopse 61+; Eissfeldt, Einleitung 266; Weiser, Einleitung 106 (siehe jedoch 108 oben!).

2 Vgl. Gunkel, Genesis 346.

3 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 326.

4 Sonst im Kal impf.: Ijob 14,15 Ps 17,12; im Ni. perf.: Ps 84,3; im Ni. part.: Zef 2,1 (vgl. Mandelkern, Konkordanz 592).

5 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 270.

6 Gen 21,10.7.13.12 30,3 20,17 Ex 20,10.12 21,27 u.a. vgl. Mandelkern, Konkordanz 106f.

7 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 707.

8 Gen 27,12.21f Ex 10,21; sonst Ri 16,26 Ijob 5,14 14,25 Ps 115,7.

9 Sonst in dieser Form noch in Jes 40,2 und Zef 3,2; vgl. Mandelkern, Konkordanz 646.

8) כר kommt in unserer Bedeutung nur in Gen 31,34 vor[1].
9) קם im Inf. constr. Kal -wie Gen 31,35- ist nur mehr in Gen 19,33,35[2] und Dtn 6,7 11,19[3] zu finden.
10) חפש in der 3. pers. sing. mask. impf. Pi. steht nur in V 35 und Gen 44,12J und Ps 77,7[4].
Diese philologischen Angaben zeigen, dass in unserer kurzen Perikope ein seltener Wortschatz verkommt, der vorwiegend in der E-Schicht, im D und Dtr verwendet wird, einer Literatur, die in E eine geistige Grundlage hat. Deshalb kann schon von hier aus mit gutem Recht gesagt werden, dass die Verse zu E zu zählen sind. Die Motive der Perikope weisen ebenfalls auf E: Jakob wird ausdrücklich vom Verdacht des Stehlens und Lügens reingewaschen[5]. In unserer Perikope ist eine Auseinandersetzung mit den religiösen Vorstellungen der Nachbarvölker Israels enthalten, was ebenfalls auf E hinweist. Eine Schwierigkeit bietet V 31, der nicht so recht in unseren Zusammenhang passen will. Gunkel hat richtig erkannt, dass V 31b die Antwort auf V 27J ist[6]. Wir können daher V 31b aus dem E-Kontext streichen und J zuweisen. Die Formulierung von V 32a über die Ankündigung der Todesstrafe erinnert an Gen 44,9J. Dies dürfte aber nicht ausreichen, V 32a J zuzuweisen[7]. V 33 wird durch "und in das Zelt der beiden Mägde" empfindlich unterbrochen. Man kann daher diesen Satz als späteren Zusatz

---

1 Sonst in dieser Form nicht belegt, in anderer Bedeutung nur im Dtr; vgl. Mandelkern, Konkordanz 598.

2 Allerdings J.

3 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 1021.

4 Sonst nicht im Pentateuch; vgl. Mandelkern, Konkordanz 416f.

5 Ein besonderes Anliegen des Elohisten; vgl. Gen 21 E und 22 E.

6 Vgl. Gunkel, Genesis 346.

7 A. a. O., 346.

eines "Pedanten" vom E-Text streichen[1].
E können wir demnach V 30.31a.32.33a.34.35 zuweisen.

b. Elohistische Eigenheiten

V 30 wird auf E zurückgehen, da er gut in den E-Kontext passt. In V 30b ist von אלהי die Rede, während in V 19.34f der Ausdruck תרפים steht. Es sieht nun nicht so aus, als wäre תרפים in diesem Text ursprünglich. Nach unserer Terafim-Hypothese ist es auch unwahrscheinlich, dass der Begriff jemals zu dieser Tradition gehörte; denn er wurde im Kulturland von den Kanaanäern übernommen. Wie aus den Terafim-Stellen des AT hervorgeht, war der Terafim ein Gegenstand für die Orakelgewinnung und hatte das Aussehen einer Maske. Aber davon ist in Gen 31 nichts zu hören[2]. In Gen 31 liegt auch noch keine Kakophemie vor. Wie unser Text lautet, ist nur an ein Götterfigürchen zu denken, das im כר[3] Platz hatte[4]. "Der Gott" scheint Symbol des Familieneigentums zu sein. Auch die Ilani von Nuzi[5] hatten diese Funktion[6]. Bereits Gordon[7] hat einen Nuzi-Text zur Erhellung von Gen 31 herangezogen. Es handelt sich um einen Adoptionsvertrag[8]. Die Götter des Adoptivvaters

---

1 Vgl. Gunkel, Genesis 346.

2 Hoffmann/ Gressmann, Teraphim 56f: "Ein Zusammenhang des Teraphims mit dem Orakel ist aus dem vorliegenden Text nicht zu erkennen. Trotzdem könnte ein solcher vorhanden gewesen sein, sofern sich die Gottheit im Rauschen des heiligen Baumes offenbart, unter dem ihr Idol begraben liegt." Diese Ansicht ist aber nicht zutreffend; vgl. V 4.2.

3 כר= Kamelsattel für Frauen; vgl. Köhler/ Baumgartner, Lexikon 453; das schliesst aus, dass wir uns die Figur gross vorstellen können (vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 221 Anm. 5); eine grosse Figur wäre auch in einem Einzelzelt sofort aufgefallen.

4 S. solche Figürchen z.B. in ANEP 469.481-484.494-497.

5 Vgl. ANET 219b-220a; vgl. de Vaux, Histoire 239f.

6 Vgl. Keel, Teraphim, BL 1332.

7 Biblical Customs, in: BA 3 (1940) 1-12.

8 Vgl. Feigin, Some Cases of Adoption in Israel, in:

gehen auf den Adoptivsohn über[1], wenn kein leiblicher Sohn vorhanden ist. Die Götter kommen an den Haupterben und ihr Besitz brachte ein Anrecht auf die Erbschaft[2]. Natürlich ist der Nuzi-Text keine genaue Parallele zu Gen 31, aber möglicherweise ist die genaue Rechtslage von Gen 31 mit der Zeit "verblasst"[3], "denn der Kampf um das Götterbild erinnert doch sehr stark an die Rechtslage, wie sie der Kontrakt voraussetzt"[4]. Bezeichnender für uns scheint es aber, dass die Ilani mit verschiedenen Bezeichnungen eingeführt werden[5] und Entscheidungen fällen[6]. So ist es möglich, dass "der Gott" Rahels mit Orakel etc. zu tun hatte. Das setzt aber noch nicht voraus, dass "der Gott" Rahels Terafim genannt wurde[7], sondern nur, dass er in einem seiner Aspekte der Terafim-Konzeption entsprach. Dadurch kann ein Bearbeiter dieser Tradition wie E auf den Gedanken gekommen sein, die ganze Sache zu entschärfen, indem er "den Gott" Rahels[8]

JBL 50 (1931) 186-200; van Seters, Jacobs Marriages, in: HThR 62 (1969) 384.

1 Vgl. de Vaux, Patriarchen 83ff; de Vaux, Patriarchenerzählungen 32f; de Vaux, Histoire 239f; Gordon, The Story of Jacob and Laban, in: BASOR 66 (1937) 25-27; von Rad, Das erste Buch Mose 270 Anm. 1.

2 Vgl. de Vaux, Patriarchenerzählungen 31 und 32 Anm.82; s. die Kritik an diesem Vergleich bei Rössler, Jahwe und die Götter 220 Anm. 4; vgl. weiters Greenberg, An other Look at Rachel's theft of Teraphim, in: JBL 81 (1962) 239-248; Greenberg weist darauf hin, dass erst das volle Erbrecht den Anspruch auf die Götter gibt und nicht umgekehrt.

3 von Rad, Das erste Buch Mose 270 Anm. 1.

4 A. a. O., 270 Anm. 1.

5 Vgl. Draffkorn, Ilāni/ Elohim, in: JBL 76 (1957) 222.

6 Vgl. Keel, Teraphim, BL 1732.

7 Vgl. Preuss, Verspottung 56.

8 Das hat bereits Seebass, Der Erzvater Israel 37, von anderen Aspekten her erkannt: " ... dass es sich bei dem Diebstahl der Theraphim um eine spätere Veranschaulichung der in 35,2.4 genannten ...Götter handelt".

als Terafim ausgibt. Es musste in den Augen des E anstössig sein, dass Rahel mit einem "aramäischen[1] Gott" zu tun hatte, ja ihn für so wertvoll hielt, dass sie ihn stahl[2]. Nun hat aber nicht einmal ein Hosea, der in seiner Radikalität fremdem, religiösem Brauchtum gegenüber bereits den Höhepunkt erreicht, den Terafim völlig abgelehnt. Für E, der viel milder ist als Hosea, kann erst recht nicht angenommen werden, dass er den Terafim grundsätzlich ablehnt. Er lehnt aber die fremden Götter dadurch ab, dass er sie zu Terafim erklärt. Einmal konnte er dies deshalb tun, weil "der Gott" Rahels in einem seiner Aspekte der Terafim-Konzeption entsprach[3], andererseits wird E die Tradition von Ri 17 und 18 bekannt gewesen sein. Ja wir können annehmen, dass zwischen Gen 31 und Ri 17f ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht: Zum Heiligtum des Rahelstammes Dan[4] gehört ein Terafim[5], der allerdings nicht auf die Ahnmutter zurückgeführt wird. Es ist anzunehmen, dass die Daniten dies getan hätten, wenn es irgendwie möglich gewesen wäre[6]. Aus 1 Sam 19,13.16 erfahren wir ferner, dass im Hause Sauls, der aus dem Rahelstamm Benjamin[7] stammte, ein Terafim war. Dies legt doch nahe, dass der Terafim in den Rahelstämmen eine religiöse Bedeutung hatte. So war es für E relativ leicht möglich, "den Gott" Rahels als Terafim auszuweisen. Formal ist dies dadurch zu erkennen, dass der Terafim nur dort genannt ist, wo

---

1 Vgl. Eichrodt, Theologie I 64 Anm. 80 und 199 Anm. 17.

2 Vgl. Gen 31,18b; vgl. V 4.2.

3 Vgl. Gen 35,1ff, wie E das Problem aus der Welt schafft.

4 Vgl. van den Born/ Haag, Dan, BL 308; Schunck, Benjamin 11 Anm 51.

5 Vgl. Seite 127ff.

6 Der Terafim wird aber auf Michal zurückgeführt.

7 Vgl. 1 Sam 9,1ff; vgl. van den Born, Saul, BL 1429; Schunck, Benjamin 11.

der Erzähler gleichsam die Situation darlegt und keine direkte Rede mehr ist. E sagt doch damit deutlich, dass dieser "Gott" gar kein Gott war, sondern nur ein Terafim, der damals noch kein Gegensatz zur legitimen Frömmigkeit in Israel war[1].
Somit ergibt sich, dass das Wort "Gott" in V 30b und 32b mit Sicherheit auf die E-Vorlage zurückweist, während der erzählerische Kommentar in V 34f intensiv auf E weist. In V 34f ist ein Erzähler am Werk, der eine Situation dramatisch zu gestalten weiss. Eine solche Kunst des Erzählens trifft gut auf E zu[2]. V 32b ist ebenfalls eine E-Neuschaffung, da Jakob vom Verdacht der Mitwisserschaft des Diebstahls reingewaschen und auch gesagt wird, dass er ahnungslos über seine Lieblingsfrau Rahel das Todesurteil gesprochen hatte. V 32a, wo wieder der Ausdruck "Gott" vorkommt, wird zum Grossteil wieder auf die E-Vorlage zurückgehen.
Wir können zusammenfassend festhalten: V 32b.33-35 können als direkte E-Neuschöpfung betrachtet werden, während in V 30 und 32a Spuren einer E-Vorlage zu erkennen sind, besonders in dem Wort "Gott".

3.3 Die elohistische Deutung

E wollte mit seiner Interpretation ein Zweifaches erreichen:
1) Er weist "den Gott" Rahels als Terafim aus und sagt damit, dass die Ahnfrau keine Götzendienerin war; denn der Terafim ist kein Götzen- oder Gottesbild, sondern ein Gerät der Mantik, dass zur Zeit des E noch legitim war.
2) Dem mit dem Terafim verbundenen Kult will E entgegenwirken[3]. Er spottet nicht darüber ; denn dass Rahel

---

1 Vgl. die graphische Darstellung Seite 133.
2 Vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 124.
3 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 221 Anm. 6.

"im Zustand der Unreinheit sei" [1] und so auf dem Terafim sitze, ist ja nur eine Ausrede, die Rahel in den Mund gelegt wird. Nicht Spott[2] gegen den Terafim ist dies, aber eine humorvolle, aufgeklärte Ironie, die die Funktion des Terafim doch erheblich relativiert.

---

1 Vgl. Lev 15,19-34; War das Motiv schon in der alten Tradition vorhanden, dann spielte das levitische Gesetz allerdings keine Rolle, sondern vielmehr die Vorstellung, dass die menstruierende Frau mit dämonischen Kräften verbunden gedacht wurde; vgl. Smith, Religion 113 und Anm. 165; Fraine, Blutfluss, BL 253.

2 Gegen Gunkel, Genesis 348 und Preuss, Verspottung 57.

IV

D I E   M A S S E B E N

1. Allgemeines

Steine und Felsen galten dem Menschen oft als etwas Besonderes. Wir finden Steine, die von Menschenhand errichtet wurden, teils einzeln, teils zu charakteristischen Gruppen[1], sodass man im weiteren Sinn von einer Megalithenkultur[2] sprechen kann. Megalithische Formen sind: der Steinhaufe (Cairu), der Steinkreis (Cromlech), vier zu einer Kammer gestaltete Platten (Dolme), ein Felszahn oder Plattenstein (Menhir). Diesen megalithischen Formen begegnen wir fast überall auf der Welt[3].

---

1 Vgl. Maag, Syrien-Palästina 451.

2 Albright, Steinzeit 131 ist der Meinung, dass der Terminus "Megalithkultur" etwas zu viel aussage. Der Einfachheit halber behalten wir aber den Ausdruck bei.

3 Einige Beispiele: Megalithen des Amazonasgebietes, die Sonnensymbole und andere Zeichen eingemeisselt haben (vgl. Homet, Die Söhne der Sonne); die riesigen rohbehauenen Stein-Gestalten der Osterinsel (vgl. Englert, La Tierra de Hotu Matu'a; Routledge, The Mystery of Easter Island; Heyerdahl, Aku-Aku nach 32.56.80.96.112.128.240 jeweils schöne Farbabbildungen; Heyerdahl ist es ohne moderne technische Hilfe gelungen, einen Steinkoloss aufzustellen, vgl. a. a. O., nach 168). Europa: Kreis von Stonehenge aus dem 2. Jt. v. Chr. (vgl. Albright, Steinzeit 132; Hatto, Stonehenge, in: Man 53 (1953) 101-106; Greenaway, Stonehenge, in: Man 53 (1953) 195f); Dolmen von Bisceglie (vgl. Delbiausse, L'Antiquité II 11); die Megalithen von Carnac (vgl. Huelle, Die Steine von Carnac); Menhir an der Strasse von Tournus nach Cluny; weiterentwickelte Formen: Mastaba Grabanlagen, Pyramiden, Hypogäum von Hal-Saflieni, Grabanlagen von El Sotto bei Trigueros in der spanischen Provinz Huelva (vgl. Maag, Syrien-Palästina 681 Anm. 10; Albright, Steinzeit 132); reich bezeugt ist die Megalithkultur auch in den skandinavischen Ländern (Sprokhoff, Die nordische Megalithenkultur; Vanggaard, Phallus;Ehrhardt, Kultsteine der finnischen Lappen, in: Anthropos 59 (1964) 843-848); vgl. auch Gavazzi, Zum Megalithentum Südosteuropas, in: Anthropos 60 (1965) 856f; Boosten, De Godsdienst der Kelten Pl. 3; Derolez, De Godsdienst der Germanen Pl. X und XI; Levy, Religious Conceptions 123-164; Maringer, Vorgeschichtliche Religion 208f 211.259f 261 Pl. 20-23; Wölfel, Die Religionen des vorindogermanischen Europa 170-253.

Die megalithischen Denkmäler stellen die Wissenschaft vor manches Rätsel. Grundsätzlich muss zugegeben werden, dass man das Phänomen nicht auf einen Nenner bringen kann. Der Stein in seiner kraftvollen Macht, Grösse, Härte, Farbe etc. lässt den Menschen eine Welt erahnen, die scheinbar mehr ist als die seiner Alltäglichkeit[1]. Als ziemlich sicher gilt, dass die Megalithen von einer sesshaften oder zur Sesshaftigkeit übergehenden Bevölkerung errichtet wurden[2]. Für Nomaden ist eine solche Errichtung höchst unwahrscheinlich[3]. In sesshaften, bäuerlichen Kulturen besteht ein besonderes Verhältnis zu den Toten und zu chthonischen Gottheiten. Daraus erklärt sich die Bedeutung der Steine als Totenmegalithen[4].

Asien und Ozeanien: vgl. Eliade, Die Religionen 250f; Der Altai ist reich an megalithischen Denkmälern (vgl. Jettmar, Die frühen Steppenvölker 131f); In Hinterindien, Madagaskar und in verschiedenen Teilen Afrikas werden heute noch Dolmen und Steinkreise errichtet (vgl. Maag, Syrien Palästina 452); vgl. Loewenstein, Neolithic Stone, in: Anthropos 52 (1957) 841-849; Hummel, Heilige Berge in Tibet, in: Anthropos 52 (1957) 944-949; Banerjee/ Soundara, Megaliths, in: Anthropos 55 (1960) 255; Gusinde, Stone Circles, in: Anthropos 55 (1960) 441-455; Loofs, Ein Dolmen, in: Anthropos 58 (1963) 560. Roy, The Megalitic Culture, in: Anthropos 58 (1963) 520-556; Jettmar, Megalithensystem, in: Anthropos 56 (1961) 638f; Jensen,Megalithen in: Anthropos 56 (1961) 285; Loofs, Megalithentum, in: Anthropos 56 (1961) 41-76; weitere Literatur bei Childs, The Dawn of European Civilisation; Eliade, Die Religionen 559-563; Tibetische Steinreihen haben eine Ähnlichkeit mit denen von Carnac (vgl. Hummel, Steinreihen, in Anthropos 60 (1965) 833-838).

1 Vgl. Eliade, Die Religionen 247.

2 A. a. O., 248; Heiler, Erscheinungsformen 34.

3 Karge, Rephaim 646 spricht für Palästina von halbansässigen Hirtenstämmen mit Ackerbaukultur. Die Pflege der Weli-Gräber durch Beduinen geht auf islamischen Einfluss zurück (vgl. AOB 431; Albright, Die Religion Israels 122); Das Totenverständnis einer geschichtlichen Religion ist auch anders zu beurteilen (vgl. Sure 56,87-90; Stieglecker, Glaubenslehren 731-738; Masson, Le Coran II 645-741; Henninger, Spuren 119-125).

4 Vgl. Eliade, Die Religionen 249-251.

Weiters stehen die Steine mit gewissen Fruchtbarkeitsriten zusammen[1].
In den Nachbarländern Palästinas[2] sind die verschiedenen megalithischen Formen ebenfalls anzutreffen:
Ein berühmter Stein stammt vom Kel-i-Schin-Pass[3]. Eine Massebe von 1,50 m Höhe wurde in einem Tempel zu Mari gefunden (Abb. 3). Sie stammt aus der ersten Hälfte des 3. Jt.[4]. Von besonderer Bedeutung waren in Babylonien und Assyrien die Grenzsteine[5]. Berühmt ist die Stelenreihe von Assur[6]. Man fand zwei Reihen mit 140 Exemplaren[7], die südliche mit Namen höchster Beamter[8], die nördliche Reihe mit Königsnamen aus der Zeit von 1400-614[9]. Eine Stele trägt das schlecht erhaltene Bild der Assurscharrat, der Gemahlin Assurbanipals[10]. Die Umgebung der Stelen zeigt, dass es sich um kein Heiligtum handelt. Es sind Gedenkstelen[11].
Für uns besonders interessant ist die Bedeutung der hl. Steine bei den vorislamischen Arabern. "Der Stein ist das notwendige und am meisten charakteristische Zeichen der arabischen Cultusstätte."[12]. Der aufgerichtete Stein

---

1 Vgl. Eliade, Die Religionen 252-260; in diesem Zusammenhang können die Steine auch phallische Bedeutung haben; vgl. auch Goldammer, Formenwelt 69.

2 Für Ägypten vgl. Morenz, Ägyptische Religion 18.

3 AOB 422.

4 Parrot, Les Fouilles de Mari, in: Syria 31 (1954) 151-171; Wambacq, Instituta Biblica I 6.

5 Vgl. ANEP 454.518-521 (vgl. 442-444.447).

6 Vgl. Andreae, Die Stelenreihe von Assur.

7 Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 41.

8 AOB 122f.

9 AOB 122.

10 AOB 123.

11 AOB 123; Galling, Massebe, BRL 371; Einzelabbildungen siehe AOB 28-34; weiteres Material siehe bei Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 43ff.

12 Wellhausen, Reste 101.

heisst: nuṣub, nuṣb (Pl. ançâb) oder mançab[1]. Er ist einerseits "Altar" und repräsentiert andererseits die Gottheit, männliche wie weibliche[2]. Es stehen oft mehrere Steine, obwohl in der Regel nur eine Gottheit verehrt wird, bei der man auch schwört[3]. Herodot überliefert z.B., dass sieben Steine dastanden und nur zwei Gottheiten verehrt wurden[4]: σέβονται δὲ 'Αράβιοι πίστις ἀνθρώπων ὅμοια τοῖσι μάλιστα ποιεῦνται δὲ αὐτὰς τρόπῳ ποιῷδε, τῶν βουλομένων τὰ πιστὰ ποιέεσθαι ἄλλος ἀνήρ, ἀμφοτέρων αὐτῶν ἐν μέσῳ ἑστεώς, λίθῳ ὀξέι ... χειρῶν παρὰ τοὺς δακτύλους τοὺς μεγάλους ἐπιτάμνει τῶν ποιευμένων τὰς πίστις, καὶ ἔπειτα λαβὼν ἐκ τοῦ ἱματίου ἑκατέρου κροκύδα ἀλείφει τῷ αἵματι ἐν μέσῳ κειμένους λίθους ἑπτά ...[5]
Im Nilusbericht tritt die Bedeutung des Steines für den Altarbau besonders hervor[6].
Als Stein, der unter Umdeutung in den Islam Eingang gefunden hat, ist die Kaaba[7] in Mekka zu nennen[8].
Wir können zusammenfassend festhalten, dass für die Nachbarländer Palästinas die aufgerichteten Steine:
1) Grenzsteine, 2) Repräsentationen verstorbener oder lebender Menschen, 3) Symbol der Gottheiten sein können.

2. Die Bedeutung der hl. Steine in der kanaanäischen Religion

Palästina ist überaus reich an megalithischen Denk-

---

1 Wellhausen, Reste 101.

2 A. a. O., 102; der Stein kann Behausung eines Gottes sein (vgl. Musil, Arabia Petraea III 326).

3 Wellhausen, Reste 102.

4 Vgl. Smith, Religion 159.

5 Hist III 8; nach Stein, Herodotos II 10.

6 Vgl. Henninger, Nilus-Bericht, in: Anthropos 50 (1955) 107.

7 Ricciotti, Geschichte Israels I 128.

8 Meier, Kaaba, in: ErJb 11 (1944) 7-214.

mälern[1]. Graesser hat drei Kriterien für die Interpretation der hl. Steine vorgeschlagen: 1) Die Masseben ohne Inschrift sind von denen mit Inschrift her zu interpretieren[2]. 2) Sie sind vom archäologischen Kontext her einzuordnen. 3) Es sind altorientalische, schriftliche Zeugnisse, "primarily the Old Testament", heranzuziehen[3].

2.1 Belege

a. Tormasseben[4]

Naharijah[5]: Tormassebe des Tempels[6], Phase C[7]. Der Ausgräber vermutet, dass eine zweite Tormassebe vorhanden gewesen sein wird[8].
Sichem[9]: Kanaanäischer Tempel, zwei Tormasseben (Abb. 4 und 5) aus Kalkstein.
Taanach[10]: 2 Masseben[11], Schicht D 4, 1000-600 v. Chr.,

---

1 Vgl. Vincent, Monuments en Pierres, in: RB 10 (1901) 278-298; de Groot, Palestijnsche Masseben; Karge, Rephaim 305ff und 381ff; Bahat, The Date of the Dolmens near Kibbutz Shamir, in: IEJ 22 (1972) 44-46; Anati, Palestine before the Hebrews 129-131; Stockten, Sacred Pillars in the Bible, in: ABR 20 (1972) 16-32; Vollständige Sammlung bei Graesser, Studies in Maṣṣēbôt (unveröffentlicht).

2 Vgl. Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 35.

3 A. a. O., 36; Graesser nennt 4 Funktionen der Masseben: "memorial ... legal ... commemorativ ... cultic" (37).

4 und Masseben ähnlicher Bedeutung. Wir wissen um die Relativität einer solchen Einteilung und verstehen sie demnach nur funktionell, nicht essentiell.

5 Vollständige Literatur bei Vogel, Bibliography, in: HUCA 42 (1971) 66f.

6 Dothan, Naharijah, in: IEJ 6 (1956) 18f u. Skizze!

7 War vermutlich schon in Phase B da, vgl. a. a. O., 14 Anm+; vgl. Saller, Places, in: FrancLA 14 (1963/64)175

8 Vgl. Dothan, a. a. O., 32.

9 Vogel, Bibliography, in: HUCA 42 (1971) 76f.

10 A. a. O., 78f.

11 AOB 410.

2 m und 0,65 m hoch; die grössere Massebe war möglicherweise auch die Opfersäule des Hauses?
Tyrus: Herodot[1] schreibt vom Melkart-Tempel: "Ich habe ihn gesehen ... und waren unter anderen in demselben zwei Säulen, die eine von lauterem Gold und die andere von Smaragden, die des Nachts stark leuchteten."[2]
Hierapolis: Lukian[3] nennt die zwei Säulen, die in den Propyläen des Tempels standen, Phalloi. Er zitiert eine Inschrift: "Diese Phalloi wurden von Dionysius seiner Mutter Hera errichtet."[4] Bei Lukian[5] erfahren wir ferner, dass die Bedeutung der Säulen keineswegs klar war. Es wird eine Sitte geschildert: Zweimal im Jahr werden die Säulen bestiegen[6]. Der Besteiger blieb eine Woche oben. Deutung: Der Mensch wähnte sich so der Gottheit näher; oder es war ein Ritus zur Erinnerung an eine Flut, vor der die Menschen auf hohe Bäume und Berge flüchteten.
Auch das AT kennt den Eingangsstein, meist ein Paar vor einem Tempel, Stadttor oder Haus[7]. In 1 Kön 7,21[8] heissen die ehernen Säulen des Tempels zu Jerusalem

---

1 Hist II 44.

2 Zitiert nach Zimmerli, Ezechiel II 618.

3 De Dea Syria 16.

4 Zitiert nach Smith, Religion 160; dass alle Masseben der Semiten deswegen phallische Bedeutung hätten, lässt sich davon nicht ableiten. Es zeigt -die Inschrift wird griechisch gewesen sein-, dass die mit dem phallischen Dionysiuskult vertrauten Griechen ihre eigene Deutung auf die Säulen setzten.

5 De Dea Syria 28.

6 Vgl. die christlichen Styliten: Bihlmeyer/ Tüchle, Kirchengeschichte I 377.

7 Vgl. 1 Kön 7,21 2 Kön 12,10 23,3; übertragen z.B. Gen 23,18P Ps 24,7.9 118,19-20 Rut 4,1; vgl. auch 1 Kön 6,31 Ez 40,9ff.

8 Vordtr; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 66 Anm. 3; vgl. auch Quellette, The yāṣia^{c} and the ṣ^{e}lā^{c}ot, in: JNES 31 (1972) 187-191.

allerdings nicht מצבה , sondern [1] עמדים .

b. Totenstelen

Zinjirli, Marash, Nerab: Fünf Stelen[2] mit Darstellung eines zeremoniellen Totenmahles[3].
Hazor[4]: Heiligtum, 10 Masseben und eine Sitzfigur aus Basalt[5], Höhe 0,22 m - 0,65 m, davor ein Opfertisch[6], 14. Jh.[7]. Die Hauptstele trägt ein Relief: zwei hochgereckte Arme und darüber das Mondsymbol[8]. Stelen mit ähnlichen Reliefs fand man in Karthago[9]. Das Marmorrelief von Enkomi (Zypern) zeigt ebenfalls hochgereckte Arme und darüber das Mond-Sonnensymbol[10]. Aus der Inschrift der Stele geht hervor: Es ist ein Gebet an den Sonnengott um Rache für den Mörder der Kalliope[11].

---

1 Vgl. Gray, Kings I&II 185: "This was probably a fertility symbol ...". (Beziehung zwischen Gott und Königshaus vgl. a. a. O., 187); vgl. AOBPs Taf. I; vgl. Mt 16,18.

2 ANEP 630-633.635.

3 Vgl. Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 40.

4 Vgl. van den Born, Chasor, BL 287f; Vogel, Bibliography, in: HUCA 42 (1971) 35f; Yadin, Hazor I-IV.

5 Vgl. Yadin, Hazor I (87).

6 Vgl. ANEP 871; Yadin, Hazor I Pl. XXIX-XXXI.CLXXXI.

7 Vgl. Galling, Erwägungen, in: ZDPV 75 (1959) 4.

8 Vgl. Yadin, Symbol of Deities 216f.

9 Vgl. CIS I 215.253.283.585.603.647.783.793; vgl. Graesser, Standing Stones 61; vgl. auch die Grabstele aus Byblos mit hochgereckten Händen: Wein/Opificius, 7000 Jahre Byblos Abb. 43.

10 Vgl. AOBPs 299 Nr. 432.

11 Vgl. AOBPs 300; von hier aus kann auch Jes 56,4f (unbekannter Prophet nach dem Exil, vgl. Fohrer, Jesaja III 185) gesehen werden. Der Terminus מצבה kommt nicht vor, dafür das Wort יד, was Jahwe den frommen Eunuchen geben wird, dh., dass Jahwe nun auch einen Platz in der Heilsgemeinde bereiten wird (Westermann, Jesaja 40-66 250). יד kann in diesem Zusammenhang nicht Phallus bedeuten (vgl. V 5b), sondern ist ein Ausdruck für Massebe (Galling, Erwägungen, in: ZDPV

Es scheint deshalb doch naheliegend, dass die 9 Stelen mit der Relief-Stele Repräsentationen verstorbener Menschen sind, die sich im Schutze des Mondsonnengottes wussten[1]. Die Sitzfigur und damit die Interpretation des ganzen Heiligtums ist sehr umstritten[2]. Nicht völlig wird man die Ansicht ablehnen können, dass es sich um ein Gottessymbol handelt[3].
Ausserhalb des Heiligtums gibt es eine Stelenreihe[4]. Diese Stelen werden als Grabsteine für "personae nobiles" gedeutet[5].
Petra: Massebe und Massebengruppe, Schicht D 5[6]. Die Massebe ist mit "nefesch"[7] gekennzeichnet und somit eine Grabstele. Die Massebengruppe daneben mag im Totendienst kultische Bedeutung gehabt haben[8].

c. Votivstelen

Brēdsch: Bar-Hadad Stele[9], 9. Jh. v. Chr.[10].

Text: 1 נצבא זי שם בר (ה)
2 ח בר ( )
3 מלך ארם למראה למלקר

75 (1959) 9; Westermann, Jesaja 40-66 250ff). Diese Interpretation ist angesichts der Reliefstelen von Hazor, Karthago, Byblos, Enkomi einleuchtend.

1 Albright, High Place, in: VTS 4 (1957) 253.

2 Vgl. Galling, Erwägungen, in: ZDPV 75 (1959) 4ff; Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 61.

3 Vgl. Yadin, Hazor I (89); man fand im Heiligtum auch Schlangen und Stierbilder (Yadin, Hazor, in: BA 21 (1959) 5f). Dies und auch Reschefstele daneben deuten auf diesen Gott mit solaren Charakter (vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 142).

4 ANEP 874.

5 ANEP 383 (Beschreibung); vgl. Kenyon, Royal Cities 109 Pl. 72.

6 AOB 430.

7 Vgl. CIC 465.

8 AOB 125 (Beschreibung!).

9 ANEP 499.

10 KAI Nr. 201.

4 ת זינזר לה ושתע ל(קל)

5 ה

1 Die Stele, die gesetzt hat Bar(ha)
2 dad, der Sohn des (   )
3 König von Aram, dem Melkart, seinem Herrn,
4 der, als er ihm ein Gelübde tat, auf seine (Stimme) hörte[1].

Hier wird dem Gott Melkart ein Weihegeschenk dargebracht. "The stone proclaimed the deity's mercy before the community in the sanctury."[2]

Ugarit: Zwei Stelen vor dem Dagon-Tempel mit Inschrift[3].

Nr. 69[4]:	1 skn. dŝ^{c}lyt	Bild, das ṯryl dem Dagon
	2 ṯryl. ldgn. pgr	weihte: Eine Erinnerungsstele
	3 (ŝ)walp lakl	an die Speise eines Schafes und Rindes.
Nr. 70[5]:	1 pgr. dŝ^{c}ly	Eine Erinnerungsstele, die
	2 ^{c}zu. ldgn. b^{c}lh	^{c}zu dem Dagon darbringt,
	3 (ŝ wa)lp. bmḥr (t)m	ein Schaf und ein Rind als unverletzliche Weihegabe[6].

"skn" kann vom Akkadischen "ŝiknu" (Gestalt, Bild) abgeleitet werden[7]. "pgr" kann im Hinblick auf Lev 26,30 [8] פגרי גלוליכם als Erinnerungsstele gedeutet werden[9].

---

1 Aram. Text: KAI 37 Nr. 201; Übersetzung 263 Nr. 201.

2 Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 43: " It was a public moment, marking the answer to prayer, thereby glorifying the deity (ohne Schrägdruck).

3 ANEP 262.

4 Gordon, Ugaritic Textbook 180.

5 A. a. O., 180.

6 Eigene Übersetzung; vgl. die Übersetzungen bei Dussaud, Deux Stèles, in: Syria 16 (1935) 177-180; Galling, Erwägungen, in: ZDPV 75 (1959) 23; Albright, Die Religion Israels 227.

7 Vgl. Albright, Die Religion Israels 226 Anm. 28.

8 Sonst hat פגר die Bedeutung "Leichnam"; vgl. Gesenius, Wörterbuch 633.

9 Neuerdings tritt Ebach, PGR, in: UF 3 (1972) 367 dafür

Albright[1] liest statt "bmḥrt" "bmḥrm" und dürfte wohl im Recht sein[2]. Die Übersetzung bleibt mit grosser Unsicherheit belastet, aber es geht doch eindeutig hervor, dass die beiden Stelen Dagon geweiht sind. Es sind Weihegeschenke, Votivstelen.

Petra: Massebengruppe[3], Schicht D 5, hellenistische Zeit. Verschiedene Napflöcher sind dabei[4]. Es dürfte sich um Denksteine frommer Pilger zur Erinnerung an eine Wallfahrt nach Petra handeln[5].

Siegesstelen[6]: 1 Sam 7,12[7] stellt Samuel eine Siegesstele zwischen Mizpa und Ha-Schen auf. Doch es ist kein profaner Stein. Er diente wohl auch kultischen Zwecken[8]. 1 Sam 15,12 berichtet, dass Saul am Karmel eine Siegesstele errichtet. Beachtenswert ist der heutige Kontext dieses Verses: in 1 Sam 15 beginnt das grosse Zerwürfnis zwischen Samuel und Saul, das in der Verwerfung Sauls endet.

---

ein, dass PGR Opfer heisse. Er übersetzt unseren Text: A 1) Stele, die darbrachte 2) ṭrgl dem Dagan; das Opfer 3) ein Schaf und ein Ochse zu essen. B 1) Opfer, das darbrachte 2) ᶜzu dem Dagan, seinem Herrn 3) ein Schaf und Ochse nach der Ordnung; vgl. zu PGR auch Obermann, Votive Inscriptions from Ras Shamra, in: JAOS 61 (1941) 31-45; Neimann, PGR, in: JBL 67 (1948) 55-60.

1 Die Religion Israels 227 Anm. 30.

2 Galling liest mit Gordon "bmḥrt" = "nach der Ordnung".

3 AOB 432.

4 Vgl. Gressmann, Dolmen, in: ZAW 20 (1909) 124ff.

5 AOB 125 (Beschreibung); vgl. AOB 433 und 434.

6 Wir ordnen hier die Siegesstelen den Votivstelen unter. Bekannt sind auch die Siegesstelen aus Bet-Schean: Stele Seti I (ANEP 320, Beschreibung 286; Text: ANET 253f). Die Stele feiert die Siege des Pharao (vgl. Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 41); Stele Ramses II (ANEP 321, Beschreibung 286, Text ANET 255). Die Siege des Pharao werden besungen.

7 Mischung mit Dtr; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 60 Anm. 2; 1 Sam 15,12 vordtr (62).

8 Gressmann, Dolmen, in: ZAW 20 (1909) 118.

d. Vertragsstelen

Sefire: Drei Stelen, die den Staatsvertrag der Könige Bar-ga'ja von KTK und Mati^{c}-'el von Arpad beinhalten[1], vor 740 v. Chr.[2]. Aus Stele II C 2,3ff[3] geht hervor, dass man unter den Stelen Gotteshäuser (ב׳ אלהים) verstand[4]. Die Stelen sind also mehr als einfache Kontraktsteine. Durch die Inschrift wird klar, dass sie "Haus" des Vertragsgottes waren.
Ugarit: Stele[5], die bildlich das Geschehen des Vertragsabschlusses festhält[6].
In Dtn 27,1-8 Dtr wird der Befehl gegeben, die Gesetzesanweisungen auf mit Kalk übertünchte Steine niederzuschreiben. In Jos 8,30-35 lässt Dtr Josua den Befehl ausführen[7].

e. Kultmasseben

Hazor: Kultmassebe, Stratum XIII/ XIV, daneben zwei kleinere Masseben[8] (Abb. 6).
Geser[9]: Massebenreihe auf einem 2 m breiten und 30 m langen Steinpflaster, Zeit: 2000-1400[10]. In zwei runden, gemauerten Behältern fand man Scherben und Bronzeschlangen. Im Süden und Osten, teils im Westen der Masseben fand man Krüge mit Resten von Kinderleichen[11].

---

1 Übersetzung und Auslegung: KAI 238-274; Aram. Text KAI 41-45; vgl. ANET 659-661.

2 KAI 238.

3 KAI 259.

4 Vgl. Donner, Zu Gen 28,22, in: ZAW 74 (1962) 68-70.

5 ANEP 608.

6 Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 38.

7 Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 43.

8 Graesser, a. a. O., 50.

9 Vogel, Bibliography, in: HUCA 42 (1971) 30-32.

10 AOB 411-419; Contenau, Manuel I 219 Fig. 134.

11 vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 74-76.

Östlich der Massebenreihe ist eine Grabanlage[1]. Eine Umfassungsmauer ist nicht vorhanden. Das gemeinsame Steinplaster lässt darauf schliessen, dass die Masseben zu gleicher Zeit errichtet worden sind[2]. Man nahm früher an, dass es 12 Kultsteine seien, wobei Nr. IX und X wie auch die Hauptmassebe, deren Sockel noch dastünde, vermutlich zerstört worden seien[3]. Diese Annahme hat sich nun zum Teil als falsch erwiesen. Die neuerlichen Nachgrabungen Devers haben ergeben, dass der angebliche Sockel der Hauptmassebe mit seiner Vertiefung als kultisches? Becken zu verstehen ist, das Flüssigkeiten aufnehmen sollte[4]. Es ist unwahrscheinlich, dass es sich bei den Masseben um Gedenksteine für einzelne Menschen handelt[5]. Eher scheint mir, die Steine vergegenwärtigen Stämme, die sich hier zu einem Bund zusammenschlossen[6], wobei dieser Platz als Heiligtum fungiert haben könnte[7].
Jos 4,1-9.19-24[8] heisst es, dass Josua in Gilgal[9] zur Erinnerung an den trockenen Durchgang der Israeliten durch den Jordan 12 Steine aufgerichtet hatte[10].

---

1 AOB 121.

2 Gegen Cook, Religion 80; die gleichzeitige Errichtung ist sicher (vgl. Wilhelm, Tel Gezer, in: AfO 24 (1973) 219.

3 Vgl. AOB 120 (Beschreibung).

4 Vgl. Wilhelm, Tel Gezer, in: AfO 24 (1973) 219; so auch Negev, Archaeological Encyclopedia 127.

5 Auch die Annahme, dass die Steine Könige von Gezer repräsentieren (so Z.B. Finegan, Light from Ancient Past 145) halte ich angesichts der gewaltigen Anlage für nicht wahrscheinlich.

6 Ähnlich Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 57; andere Deutungen s. AOB 122; Vincent, Le Nouvel Hypoge, in: RB 33 (1924) 161ff.

7 אוסישקין/ רייס, גזר, אנציקלופדיה לחפרות ארכיאולוגיות בארץ ישראל א 113 אומרים המקום הזה "במה".

8 Vgl. Noth, System 148.

9 Weippert, Landnahme 30 Anm. 1; Abel, Geograph. II 336f.

10 Bennet, Gilgal, in: PEQ 104 (1972) 111-122.

Diese Deutung wird aber nicht die ursprüngliche sein. In Jos 4 sind mehrere Überlieferungen zusammengewachsen[1]. Die 12 Steine zu Gilgal wurden kaum von Josua errichtet, sondern von den Einwanderern bereits vorgefunden[2]. Es handelt sich um eine kultätiologische Erzählung[3]. Aus dem heutigen Text lässt sich die ursprüngliche Bedeutung der Steine nicht mehr eruieren. Dass die Steine jedoch kultische Bedeutung hatten, wird jedoch kaum zu bezweifeln sein, da Gilgal kanaanäisches Heiligtum war[4].
Eine Zwölfzahl von Steinen treffen wir auch anderenorts: Am Fusse des Hala el Bedr, eines Berges im midianitischen Gebiet, den Musil mit dem Sinai-Horeb identifizierte, stehen 12 Masseben, die Kult- und Opferstätte waren[5].
Sichem: Im Tempel fand man die Hauptmassebe (Abb. 7). 2,30 m nördlich steht der Opferaltar[6]. Selbst nach der Zerstörung des Tempels kamen Menschen, um bei der Massebe zu opfern, wie die Keramikbruchstücke zeigen[7]. Nach alldem dürfte kein Zweifel sein, dass es sich um eine Kultmassebe handelt, die Symbol, Repräsentation einer Gottheit (Baal?) war[8].
Tanaach: 3 kleine Masseben (Abb. 8), 15-35 cm hoch, 10.

---

1 Vgl. Hertzberg, Josua 29.31; für die kanaanäischen Elemente vgl. Porter, The Background of Joshua III-V, in: SEA 36 (1971) 5-23.

2 Schmidtke, Die Einwanderung Israels in Kanaan 78f und 80 weist daraufhin, dass zwischen Gilgal und Geser ein Zusammenhang bestehen könnte.

3 Vgl. Weippert, Landnahme 29; vgl. auch Langlamet, Gilgal et les récits de la traversée du Jordain.

4 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 124ff; Ringgren, Israelitische Religion 44f; Galling, Bethel und Gilgal, in: ZDPV 66 (1943) 140-155; 67 (1944/45) 21-42; Kraus, Gilgal, in: VT 1 (1951) 185.193; Alt, Josue, KlSchr I 184; Alt, Wallfahrt, KlSchr I 85; Noth, Geschichte Israels 91ff.

5 Vgl. Abel, Geographie I 392 Anm. 7.

6 Sellin, Masseben, in: ZDPV 51 (1928) 122.

7 A. a. O., 122.

8 Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 51f.

Jh.; sie dienten der privaten Frömmigkeit und vergegenwärtigten wohl einen Gott[1].
Bet-Schean[2]: Massebe (Abb. 9), oben abgerundet, relativ niedrig. Bei der Massebe ist eine Opferschale und eine Art Podium für Spenden und Opfergaben[3]. Es handelt sich einwandfrei um eine Kultmassebe.
Megiddo[4]: Tempel[5], Massebengruppe (Abb. 10). Die Masseben haben kultischen Zweck; eine davon mag eine Gottheit repräsentieren[6]. Die Votivgaben lassen wieder schliessen, dass es sich um Reschef handelt[7].
Byblos[8]: Rescheftempel, Massebe (Abb. 11), Ende des 2. Jt.[9], davor Opfergefässe und ein Altar. Man vermutet, dass die Massebe Symbol Reschefs war[10].
Timna[11]: Im Hathor-Tempel fand man midianitische Masseben und davor einen Altar[12]. Auf einer Kulthöhe , Area A, fand man 5 Masseben[13], in einer Höhle eine Kultmassebe[14].

---

1 Vgl. Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 55.

2 Vgl. Vogel, Bibliography, in: HUCA 42 (1971) 18-21.

3 Rowe, The Topography and History of Beth-Shan I 11 Pl. 21f.

4 Vgl. Vogel, a. a. O., 59f.

5 Vgl. May, Megiddo Cult 10; Briend, Megiddo, in: BTS 153 (1973) 8-18 (sehr schöne Bilder!).

6 May, Megiddo Cult 10; Finegan, Light from Ancient Past Abb. 65.

7 May, Megiddo Cult 10; vgl. Saller, Sacred Places, FrancLA 14 (1963/64) 175; Kenyon, Royal Cities 97f.

8 Vgl. van den Born/ Haag, Byblos, BL 278-280.

9 Vgl. Grasser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 58.

10 A. a. O., 59; Deshayes, Les Civilisation 236f Abb.111.

11 Vgl. Vogel, a. a. O., 93.

12 Vgl. Rothenberg, Excavations at Timna, in: ZDPV 82 (1966) 124-135 Taf. 11 und 12; Rothenberg, Timna 150f Pl. 72f; Graesser, a. a. O., 62.

13 Vgl. Rothenberg, Timna 112f Pl. 109 und 110.

14 A. a. O., Pl. 112.

Tirzah[1]: Massebe[2]; vermutlich wurden vor dieser Massebe rechtliche Geschäfte abgewickelt. Die Massebe empfing Libationen[3].

Petra: Massebe, D 5, hellenistische Zeit[4]. Die Massebe kann flüssige Opferspenden in Empfang nehmen, war ein Gottessymbol.

Drei Nischen, Nähe des Felsenaltares[5], D 5, hellenistische Zeit. In der ersten Nische sind drei Masseben, 50 und 58 cm hoch. Die zweite Nische ist leer. In der dritten steht eine 40 cm hohe Massebe[6], die Brust und Geschlechtsmerkmale einer weiblichen Gottheit trägt. Daneben steht ein Altar und eine Bank für Weihegeschenke, ein Wassertrog für die rituelle Reinigung[7]. Es sind Kultmasseben. Die zuletzt besprochene wohl Symbol einer GÖTTIN!

Mishor ha-Ruaḥ: Bei diesen Ausgrabungen in der Negev fand man 3 Masseben, Area B, Farm F, die der privaten Frömmigkeit gedient haben werden[8]. " ... this house ... served as the key to dating the farm ... the courtyard is divided by a row of three stone pillars, 1,5 m high. Two of these were found standing in situ ..., while the third was found lying near by."[9]

---

1 Abb. bei de Vaux, in: RB 58 (1951) 428 und Pl. VI-VIII.

2 A. a. O., Pl. VI-VIII.

3 Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 52.

4 AOB 425.

5 AOB 424.

6 AOB 426.

7 AOB 123 (Beschreibung!).

8 Vgl. Evenari/ Aharoni/ Shanan/ Tadmor, The Ancient Desert Agriculture of the Negev, in: IEJ 8 (1958) 253f Pl. 45 C.

9 Vgl. Evenari/ Aharoni/ Shanan/ Tadmor, The Ancient Desert Agriculture of the Negev, in: IEJ 8 (1958) 242; vgl. zur Orientierung auch die Karten auf Seite 253f Fig. 1 und 2.

Jericho[1]: Privathaus, Massebe, 45 cm hoch, Vulkangestein. Die Massebe repräsentiert eine Gottheit[2].
Dibon: Dolmenfeld el-Mreghat, Massebe[3], 2,50 m hoch. Die Araber nennen den Stein "Ḫaǧar el Manṣūb"[4]. Auf der Vorderseite sind 20, auf der Hinterseite 11 kleine Löcher, die als Stammeszeichen der Araber gedeutet werden[5]. Der Stein dürfte Symbol einer Baal-Gottheit gewesen sein[6].
Aus zwei archäologischen Beispielen wird deutlich, dass die Massebe auch im frühen Jahwismus einen legitimen Platz hatte:
Jerusalem[7]: 2 Masseben[8] für kultische Zwecke[9].
Arad[10]: Israelitisches, vorsalomonisches Heiligtum[11] mit Massebe[12]. Es handelt sich um eine Massebe[13], die Symbol Jahwes war[14]. Es ist dies der erste erforschte Jahwetempel vor dem Exil[15].

In der schriftlichen Überlieferung Ugarits begegnen uns nur im Aqatepos drei Stellen, die von einer Stele sprechen. Der Text von II D I, 27f lautet: ... nṣb. skn.

---

1 Vgl. Vogel, Bibliography, in: HUCA 42 (1971) 42-44.

2 Kenyon, Archäologie im Heiligen Land 53.

3 AOB 428.

4 Vgl. Karge, Rephaim 446.

5 Vgl. de Groot, Palestijnsche Masseben 8 Nr. 13; die Deutung des Steines als Phallus ist ungesichert (vgl. AOB 124).

6 Karge, Rephaim 448; Das Heiligtum wurde für das des moabitischen Baal gehalten (a. a. O., 443).

7 Vgl. Vogel, a. a. O., 44-49.

8 Kenyon, Jerusalem Abb. 33-35.

9 Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 54f.

10 Vogel, a. a. O., 9f; Negev, Arad, Arch. Enc. 28.

11 Graesser, a. a. O., 52; Schunck, Zentralheiligtum, in: Numen 18 (1971) 132-140.

12 ANEP 872.

13 Graesser, a. a. O., 52.

14 Mazar, Arad, in: JNES 24 (1965) 303; AOBPs 162 Nr. 248.

15 Vgl. Baier, Arad, BL 96.

ilibh/ ztr. mh ...[1]. Die Übersetzung ist nicht ganz klar[2]. Das Wort ilibh[3] ist am besten mit "Gott-Vater"[4] zu übersetzen. Das Wort mh wird der Bedeutung von ilibh entsprechen[5]. Das Verb ztr kann mit dem hebräischen Verb סתר "verbergen" zusammenhängen[6]. Dabei bleibt aber der Übergang von ז auf ס unbeantwortet. Es scheint besser zu sein, mit Koch[7] ztr unübersetzt zu lassen. Demnach wäre die Übersetzung unseres Verses: "Der aufstellt eine Stele seines Vatergottes im Heiligtum ... seinem Ahn(gott)." Dieser Vers ist nun sehr aufschlussreich[8].

---

1 Gordon, Ugaritic Textbook 247.

2 Vgl. die Übersetzungen von Aistleitner, Texte 68; Gray, Legacy 109; Albright, Die Religion Israels 121; Gese, Die Religionen Altsyriens 88; Gordon, Ugaritic Literature 86; Eissfeldt, El im ugaritischen Pantheon 42; Gaster, Thespis 272; Koch, Sohnesverheissung, in: ZA NF 24 (1967) 214; ANET 150; Jirku, Kanaanäische Mythen 116; Gordon, Canaanite Myths 49.

3 Hier ist man sich besonders uneinig; vgl. Albright, Die Religion Israels 227 Anm 31, der in ilibh der Bedeutung nach eine Entsprechung zum Lateinischen "manes" sieht. Er verknüpft ilibh mit dem Hebräischen אוב und folgert, dass das ugaritische Wort die ursprünglichen Vokale besser bewahrt habe als das hebräische Wort, auf welches der Labiallaut eingewirkt habe. Eissfeldt, El im ugaritischen Pantheon 42 vertritt dieselbe Meinung. Dagegen wendet sich Weippert, Abraham der Hebräer, in: Bibl 52 (1971) 407-432; vgl. van Selms,Marriage and Family Life in Ugaritic Literature 100f; Gray, Legacy 109 Anm. 2 führt die Kombination אוב und אלהים von 1 Sam 28,13 als Erklärung heran. Doch die Ableitung von אוב scheint fragwürdig zu sein; vgl. Koch, a. a. O., 214 (spricht sich nicht ganz dagegen aus) und Gese, Die Religionen Altsyriens 104.

4 Vgl. die Pantheonliste: Text 17,17 (Gordon, Ugaritic Textbook 164); vgl. Koch, Sohnesverheissung, in: ZA NF 24 (1967) 218 Anm. 17a; Haywood, Ancient Greece and the Near East 97.

5 Vgl. Koch, a. a. O., 215.

6 So Gray, Legacy 109 Anm. 3.

7 Koch, a. a. O., 215.

8 Vgl. Frost, The Stone-Anchors of Ugarit, in: Ug VI (1969) 235-245.

Innerhalb des Epos steht er in einer eigenen literarischen Einheit, die man als Gedicht bezeichnen kann. Dieses Gedicht wird älter sein als das Epos selber. Wie aus der Parallelstelle[1] hervorgeht, ist der Sinn der, dass Danel ausruft, es sei ihm ein Sohn geboren, der die Stele seines Vatergottes aufrichtet[2]. Der König wird also nicht deifiziert[3]. Es geht wesentlich darum, dass die Fortsetzung des Kultes durch den Sohn gewährleistet wird. Man wird daher der Sache nicht gerecht, wenn man die Stele als blosse Erinnerungsstele wertet[4]. Sie ist zu seiner Ehre, der Ehre des ilibh aufgestellt und soll ihn im Heiligtum repräsentieren. Ilibh spielt im weiteren Epos keine Rolle mehr. Das legt die Vermutung nahe , dass es sich um eine alte -in Ugarit eingegangene- Vorstellung des Typos vom Gott der Väter handelt, der in gewisser Weise dem ilibh entspricht[5].

Altes Testament: Aus dem AT geht mehrfach die kultische Bedeutung der Masseben hervor; 2 Sam 18,18[6]: Abschalom errichtet sich eine Massebe, da er keinen Sohn hatte, um seinen Namen zu verewigen[7]. Es heisst: ויקרא לה יד א׳. Dass יד hier Phallus heisst, ist wahrscheinlich. Hinter

---

1 II 14-16.

2 2 Sam 18,18 ist gerade das Gegenteil; deshalb kann dieser Text nicht herangezogen werden.

3 Koch, Sohnesverheissung, in: ZA NF 24 (1967) 215.

4 So Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 59.

5 Koch, a. a. O., 219.

6 Vordtr; vgl. auch Renckens, De Godsdienst van Israel 71, der die Massebe als Gedenkstein an eine Theophanie wertet.

7 Nach 2 Sam 14,27 hat Abschalom drei Söhne und eine Tochter. Man kann die Notiz so verstehen, dass er diese Vorkehrungen noch als Prinz traf, wo er keine Söhne hatte; vgl. Hertzberg, Samuelbücher 296f; Abschalom war auch der Prinz einer ausländischen Königin; vgl. Albright, Die Religion Israels 121; Gressmann, Dolmen, in: ZAW 20 (1909) 119.

diesem Vers steht mehr, als der Erzähler wahrhaben will. Es geht ursprünglich um einen Fruchtbarkeitskult, bei dem der Stein eine Gottheit repräsentiert haben könnte[1], was aber aus dem heutigen Text nicht mehr zu beweisen ist. Hos 3,4 nennt die Masseben neben anderen kultischen Dingen, wie Opfer, Altar etc.[2]. Ein eschatologischer, nachexilischer Prophet entwirft in Jes 19,19[3] ein Zukunftsbild, in dem es nur noch die eine Massebe Jahwes geben wird. Es ist verwunderlich, dass ein nachexilischer Prophet die Massebe noch positiv nennt. Die Erklärung Fohrers, dass sich dieser Prophet in diesem Punkt an das deuteronomische Gesetz nicht gebunden fühlte, klingt überzeugend[4]. Neben diesen Stellen (nach E!), die die Masseben noch nicht ganz ablehnen, bzw. noch positiv bewerten, ist der Grossteil der nachelohistischen Stellen ablehnend: Hier sind die D-Stelle Dtn 16,22, die dtr-Stellen Ex 23,24b 34,13 1 Kön 14,23 2 Kön 17,10[5] 18,4[6] 23,14[7] Dtn 7,5 und die P-Stelle Lev 26,1[8] zu nennen. Jeremia spricht in Jer 43,13 davon, dass

---

1 Vgl. die vielen Beispiele, die Eliade, Die Religionen 254ff anführt.

2 Vgl. Wolff, Hosea 78; Rudolph, Hosea 92f; Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I 38; vgl. Hos 10,1.

3 Vgl. Fohrer, Jesaja I 17f und 228ff.

4 Vgl. Fohrer, Jesaja I 231; hier sei auch Jes 6,13 genannt (vgl. Iwry, Maṣṣēbah, in: JBL 76 (1957) 225-232); in Jes 17,8 und 27,9 kommt das Wort "chammanim" vor. Chammanim sind aber von den Masseben zu unterscheiden (vgl. Elliger, Chammanim = Masseben? in: ZAW 57 (1939) 256-265; Elliger, Der Sinn des Wortes chammān, in: ZDPV 66 (1943) 129-139; vgl. Kaiser, Jesaja 13-39 182f.) Chamman ist ein Räucheraltar (vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 104).

5 Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 81f und 85.

6 A. a. O., 85 Anm. 6; vgl. 2 Chr 32,1.

7 A. a. O., 86; zu nennen ist auch noch 2 Kön 3,2 dtr (vgl. Gray, Kings I&II 481).

8 Erweiterung zu P (Noth, Das dritte Buch Mose 169); Massebe wird mit Bild gleichgesetzt (Graesser,a.a.O.,37)

Nebukadnezar die מצבות בית שמש אשר בארץ מ׳ zerstören wird[1]. Nach Ez 26,11 werden die Macht und Herrlichkeit symbolisierenden Säulen der Vernichtung anheimfallen[2]. Eine späte Einfügung in Mich 5,12[3] nennt die Masseben verurteilend mit einem Götzenbild[4].
Aus all diesen Stellen wird die eminent kultische Bedeutung der Masseben ersichtlich, besonders bei den negativen Stellen; denn nicht grundlos haben D, Dtr, P, Jer, Ez etc. die Masseben abgelehnt. Ihre Bedeutung als Repräsentationen der Gottheit -auch wenn es sich um Jahwe handelte- war dieser Elite von Menschen zuwider.

Griechisch-römische Zeit:
In diesem Zusammenhang sei auch noch auf die Baitylia hingewiesen, die Gese[5] von den Masseben unterscheidet. Philo von Byblos, Praep. Evang. I 10,23 schreibt: ἔτι δὲ φησίν ἐπενόησεν θεὸς Οὐρανὸς Βαιτυλία, λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος.[6]
Ein Baityl mag ursprünglich ein Meteorstein gewesen sein[7]. Astarte soll ihn gefunden, an sich genommen und auf der Insel Tyrus geweiht haben[8]. Grundsätzlich sind aber die Baitylia von den Masseben nicht zu unterscheiden. Baityl ist nichts anderes als die gräzisierte Form von בית אל[9]. Dass Masseben so genannt werden, haben wir schon besprochen. Baityl betont demnach den Aspekt des Wohnens der Gottheit, bzw. deren Manifestation, was

---

1 Vgl. Rudolph, Jeremia 158; zu den Säulen des Sonnengottes vgl. AOB 789.

2 Vgl. Zimmerli, Ezechiel II 618.

3 Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I 277f.

4 Vgl. Graesser, Standing Stones, in: BA 35 (1972) 37.

5 Die Religionen Altsyriens 192 Anm. 96.

6 Clemen, Phönikische Religion 27.

7 Eliade, Die Religionen 260f; Gese, a. a. O., 191.

8 Sozomenos, Hist. eccl. II 5.

9 Vgl. Delekat, Massebe, BHH 2 1169.

der sprachliche Begriff Massebe, nuṣb nicht beinhaltet.
Byblos: Bronzemünze mit Abbildung einer Massebe im Tempelhof[1] aus der Zeit Kaiser Macrinus[2].
Tyrus: Bronzemünze, 3/4. Jh., zeigt u.a. zwei Masseben[3].
Die Inschrift der Münze charakterisiert die Masseben als ambrosisch (= mit Butter und Öl oder Honig gesalbt).

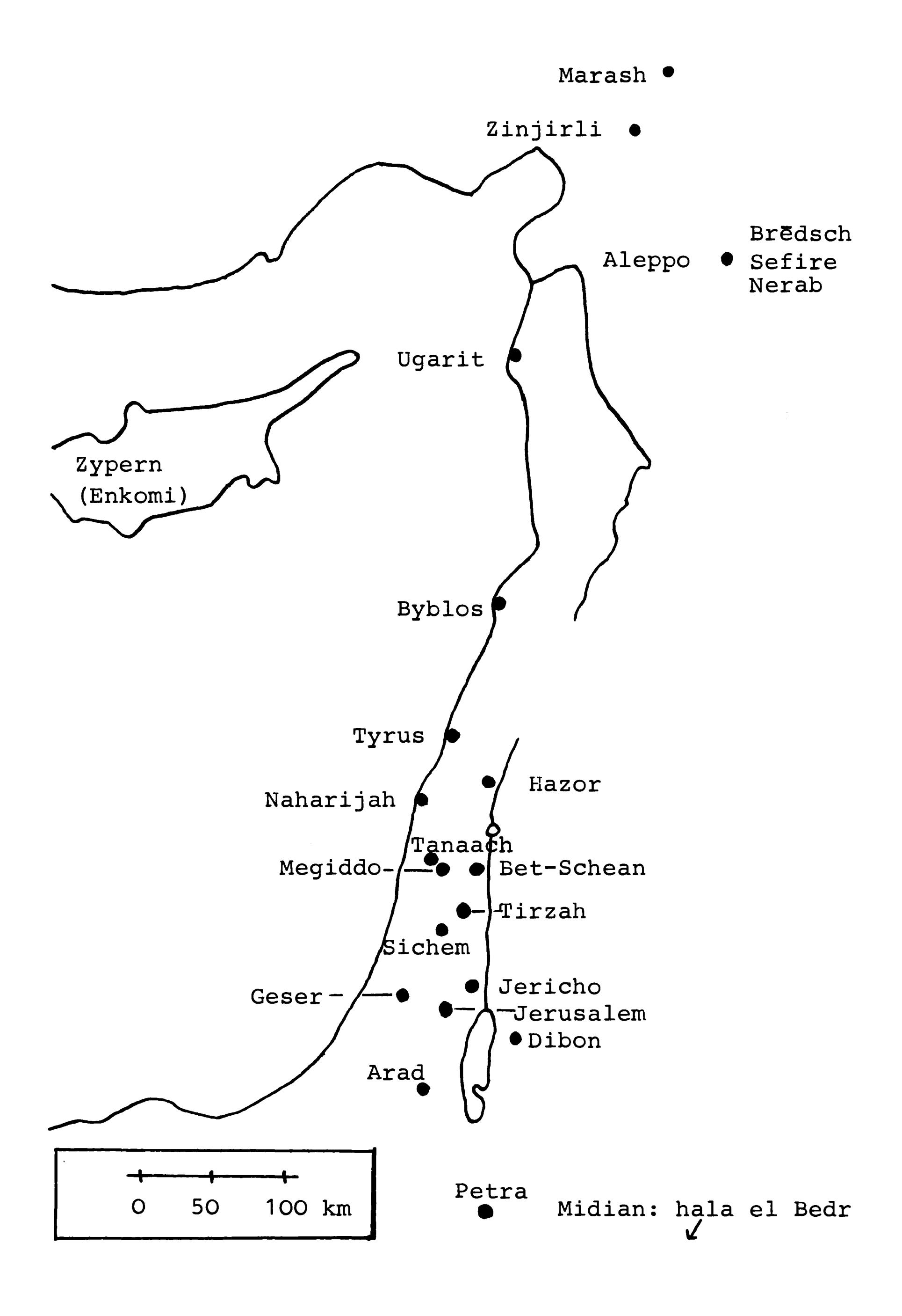
f. Zusammenfassung

Die von uns vorgelegten Belege zeigen, dass der Stein im palästinensischen Raum als Tormassebe (Naharija, Tanaach, Tyrus etc.), als Denkstein für Tote (Hazor, Petra etc), als Votivstele (Ugarit, Petra etc.) und Kultmassebe (Bet Schean, Sichem, Geser, Hazor, Petra, Dibon, Arad etc.) verstanden wurde. Wie die Besprechung der einzelnen Belege gezeigt hat, ist diese Auffächerung nur eine funktionelle. Dem Wesen nach sind die Steine keine profanen Grössen, ob es sich nun um eine einfache Tormassebe handelt oder um eine, die ausdrückliches Gottessymbol ist. Die Tor- wie die Kultmassebe konnte Grund eines religiösen Erlebnisses sein, wenn auch von unterschiedlicher Intensität[4]. Die Beispiele haben auch die dichte Verbreitung gezeigt (vgl. die Karte auf Seite 169). Die religiöse Struktur Palästinas im 2. und 1. Jt. ist ohne die heiligen Steine nicht denkbar. Dabei ist es eigentlich unwesentlich, ob es sich um einen Felszacken, einen schon bearbeiteten Pfeiler oder um eine Stele mit Inschrift handelt[5], wobei aber bei einer Stele mit Bild etc. nicht mehr der Stein die Hauptsache ist. Er ist nun

---

1 Cook, Religion 160 Taf. 33 Nr. 5; AOBPs 161 Nr. 246.
2 AOBPs 161.
3 AOBPs 161 Nr. 247.
4 Wie z.B. das Weihwasser am Eingang der Kirche und das eucharistische Brot für den gläubigen Katholiken nicht gleichwertig sind, obwohl beides von religiöser Bedeutung ist.
5 "Die Steinpfeiler ..., die ... als Kultobjekte eine grosse Rolle spielten, sind im Grunde nichts anderes als solche Felszacken." (AOBPs 161).

Lageskizze zu den archäologischen Beispielen



Träger der Schrift oder des Bildes!

2.2 Zur Deutung

Wir haben in den letzten Abschnitten öfters gesagt, dass die Masseben Symbole von Gottheiten seien. In der objektiven Ordnung ist der Stein äusseres Vertretungssymbol[1], in der Vorstellung des Menschen kommt jedoch der Stein einem inneren Realsymbol[2] nahe, indem im Sinne der mystischen Identität die Gottheit durch das äussere Vertretungssymbol gegenwärtig gedacht wird. Die Menschen hielten es nicht für notwendig, dass das Symbol auch der Gestalt des Gottes glich. Für den privaten Gebrauch gab es wohl Götterstatuetten, Amulette etc., aber für den öffentlichen Kult genügte vielfach die relativ unbehauene Massebe. Sie sprach für sich auch ohne Inschrift und Bild[3].

Nach dieser Vorstellung des Materials und dessen Deutung ist es klar, dass eine Theorie, die die Masseben -wie die Phallustheorie- auf einen Punkt festlegen will, verfehlt ist[4]. Die Argumente der Phallustheorie sind nicht stichhaltig[5]. Der grundsätzliche Fehler, den die Phallus-

---

1 Dieses Symbol setzt nicht gegenwärtig, sondern vertritt die abwesende Sache etc. nur; (z.B. die Flagge ein Land).

2 Das Symbolisierte zeigt sich im Symbol. Es ist eine Erscheinung, in der sich etwas selber setzt und so auch äussert; (z.B. der menschliche Gestus hinsichtlich der inneren Haltung des Menschen).

3 Es ist bei allem nicht zu leugnen, dass die einfache Frömmigkeit Stein und Gottheit oft identifiziert haben wird; vgl. Jer 2,27.

4 Das haben vor allem Smith, Religion 160f und Gressmann, Dolmen, in: ZAW 20 (1909) 116 nachgewiesen; vgl. auch Wölfel, Die Religion des vorindogermanischen Europa 211.

5 Für die vorhellenistische Zeit weist man gerne auf 1 Kön 15,3 und 2 Chr 15,16 hin, ebenso auf Jer 2,23: "Die da sprechen zum Holze: du bist mein Vater; und zum Stein: du bist meine Mutter." Hier gilt nun gerade

theorie begeht, ist der, dass sie, wenn z.B. Masseben Geschlechtsmerkmale eingeritzt haben oder direkt abgebildet haben, daraus schliesst, die ganze Massebe drücke das Geschlechtsmerkmal aus[1]. Die Phallustheorie allgemein[2] auf die Masseben anzuwenden, ist ein Irrtum[3], der dem gesamten Material nicht gerecht wird[4].

---

das Holz (Aschere) als Vater und der Stein (Massebe) als Mutter (vgl. Gressmann, Dolmen, in: ZAW 20 (1909) 122). Auch Stellen wie Ez 16,17 und Jes 57,8 können die Phallustheorie nicht allgemein beweisen. Herodot (nach Smith, Religion 160) habe in Syrien-Palästina Stelen mit dem γυναικὸς αἰδοῖα gesehen. Doch was soll das mit der Phallustheorie zu tun haben? Den Bericht Lukians, de Dea Syria 16, haben wir bereits behandelt. Es zeigt sich, dass einzelne Masseben phallische Bedeutung haben können, dass aber nicht alle Masseben so gedeutet werden können.

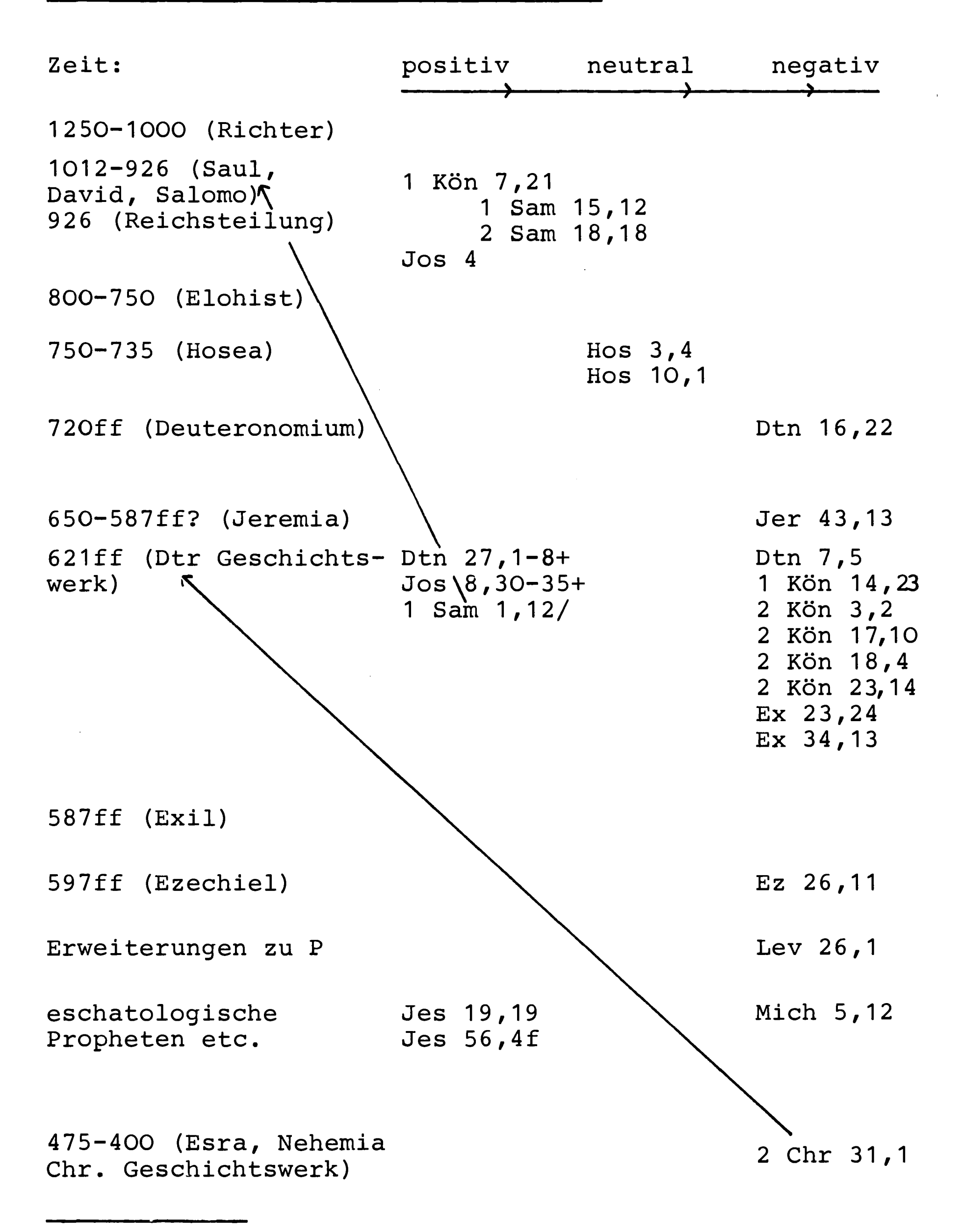
1 "Die Menschen begannen nicht mit der Verehrung von Sinnbildern göttlicher Mächte, sondern brachten ihre Verehrung und ihre Gaben dem Gott selbst dar."(Smith, Religion 161).

2 Für einzelne Beispiele wird diese Bedeutung nicht bestritten.

3 Albright, The High Place, in: VTS 4 (1957) 254.

4 Ich möchte hier noch darauf hinweisen, dass es nicht angeht, nur die Kenntnisse der modernen Psychoanalyse anzuwenden. Ein Kultobjekt antiker, semitischer Religionen ist anders zu behandeln als Traumobjekte moderner Grosstadtmenschen! Zur Erläuterung dessen sei auf die falschen Schlüsse in dem Buch Freuds, Totem und Tabu, hingewiesen; vgl. dazu Westphal-Helbusch, Freuds Totem und Tabu in der heutigen Ethnologie, in: ZfpsychosomaM 7 (1960/61) 45-58. Wölfel, Die Religion des vorindogermanischen Europa 214 schreibt: "Ganz übereinstimmend mit dem megalithischen Erbe Griechenlands und Palästina-Syriens ... werden Menhire mit Öl gesalbt ... ja, zu bestimmten Zeiten werden sie ... umtanzt. Wenn bei einem solchen Tanz die jungen Burschen den Penis in der Hand halten oder Ehepaare die Geschlechtsteile an ihnen reiben, um Kinder und Milch zu erhalten, dann ist das nicht ein Zeugnis für den phallischen Charakter der Menhire, sondern die überall im Megalithenbereich belegte Vorstellung, dass die Ahnen die Vermittler der Fruchtbarkeit sind." (ohne Sperrung zitiert). Es ist verwunderlich, dass ein modernes Lexikon (vgl. Negev/ Rehork, Masseben, Arch.Lex. 238) die Masseben phallisch versteht.

3. Die Haltung des Alten Testamentes



Zeit:	positiv	neutral	negativ
1250-1000 (Richter)			
1012-926 (Saul, David, Salomo) 926 (Reichsteilung)	1 Kön 7,21 1 Sam 15,12 2 Sam 18,18 Jos 4		
800-750 (Elohist)			
750-735 (Hosea)		Hos 3,4 Hos 10,1	
720ff (Deuteronomium)			Dtn 16,22
650-587ff? (Jeremia)			Jer 43,13
621ff (Dtr Geschichtswerk)	Dtn 27,1-8+ Jos 8,30-35+ 1 Sam 1,12/		Dtn 7,5 1 Kön 14,23 2 Kön 3,2 2 Kön 17,10 2 Kön 18,4 2 Kön 23,14 Ex 23,24 Ex 34,13
587ff (Exil)			
597ff (Ezechiel)			Ez 26,11
Erweiterungen zu P			Lev 26,1
eschatologische Propheten etc.	Jes 19,19 Jes 56,4f		Mich 5,12
475-400 (Esra, Nehemia Chr. Geschichtswerk)			2 Chr 31,1

Zeichenerklärung: + = Der Stein hat in diesen Texten keine eigentlich kultische Bedeutung mehr, wenigstens in der Sicht des Dtr.

Aus dieser graphischen Darstellung ist die Stellung des AT zu den Kultsteinen deutlich erkennbar: Bis in die nachexilische Zeit hinein gibt es eine positive Wertung der hl. Steine. Andererseits beginnt schon bei Hos 3,4 das negative Vorzeichen. Dass Hosea nicht radikaler ist, mutet eigenartig an. Es wird sich nur so erklären lassen können, dass die Masseben in dieser Zeit einen gewissen theologischen Bedeutungswandel durchgemacht hatten[1], sodass sie für den Jahwismus annehmbar schienen. Der Schlüssel zu diesem Verständnis Hoseas wird in 10,2 liegen, wo es heisst: "Ihr Herz war geteilt". Die Worte von 3,4 und 10,1 sind unter dem Vorzeichen des Gerichts gesprochen. Das Gericht wird aber nicht dadurch begründet dass es die Masseben gab, sondern weil das Herz des Volkes geteilt war, weil das Herz an Kanaans Göttern hing[2]. Bei D, Jer, Dtr, Ez,Chr ist dann die Ablehnung ganz radikal ausgesprochen. Beim Stein, der blosser Siegesstein, bzw. ein Erinnerungsstein der Jahwe-Mose Worte ist, kann aber auch die Wertung durch Dtr durchaus positiv sein. Wir können hier einen Prozess erkennen, der nicht ein Kampf zwischen menschlicher Vorstellung und Offenbarung ist, "sondern ein Ringen zwischen zwei Theophanien, zwischen zwei religiösen Erlebnissen: einerseits dem archaischen, das die Gottheit mit der Materie identifizierte - und anbetete, welches auch Gestalt und Ort der göttlichen Erscheinung sein mochte - und andererseits den Vorstellungen, die dem Erlebnis einer bestimmten 'Elite' entsprungen waren ..."[3]
Nach dieser Übersicht können wir für E schliessen, dass bei ihm noch kein negatives Vorzeichen vorhanden sein wird, wenn er von den Masseben spricht. Die kommende Untersuchung diene dazu, dieser Frage weiters nachzugehen und den Standort des E zu eruieren: wie steht E

1 Wölfel, Die Religion des vorindogermanischen Europa 214.
2 Vgl. Hos 4,10ff u.a.
3 Eliade, Die Religionen 264.

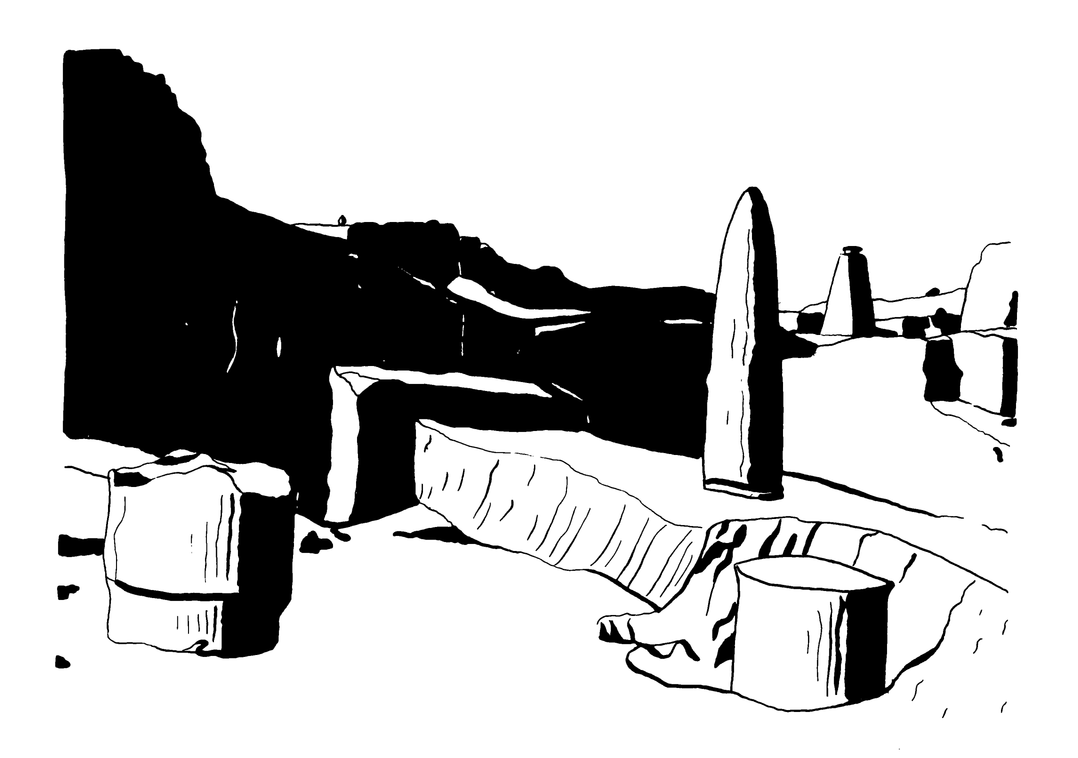


Abb. 3

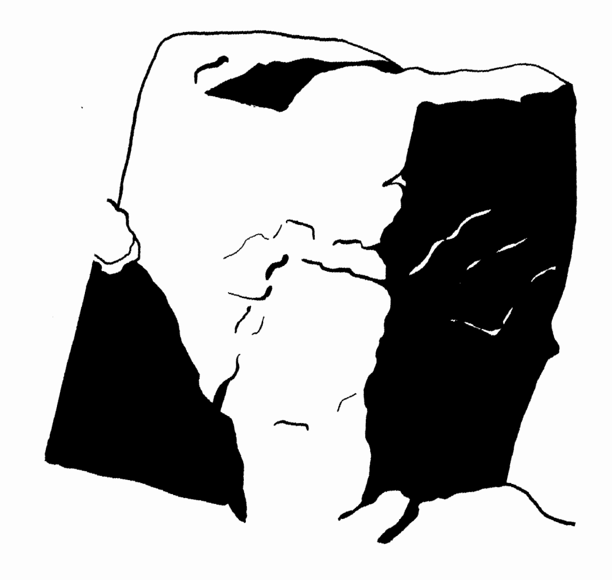


Abb. 4



Abb. 5

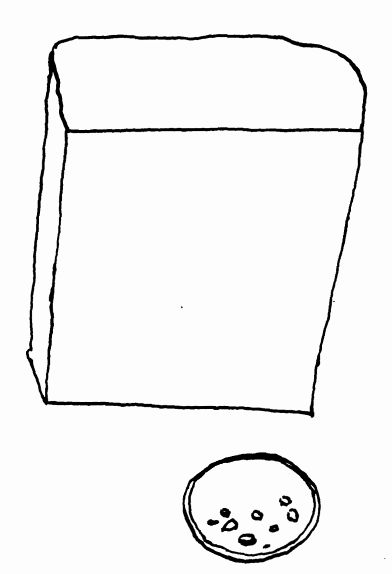


Abb. 6

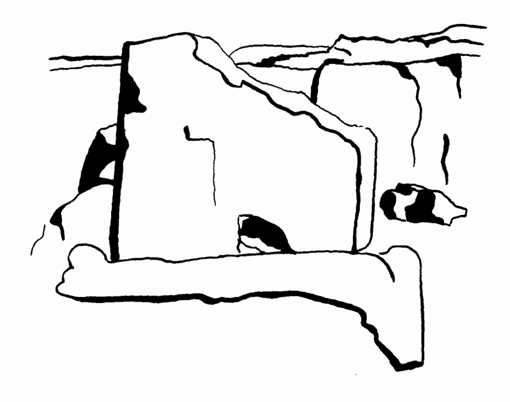


Abb. 7

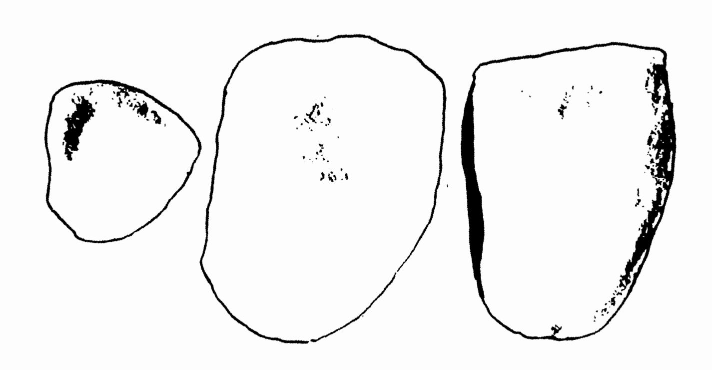


Abb. 8

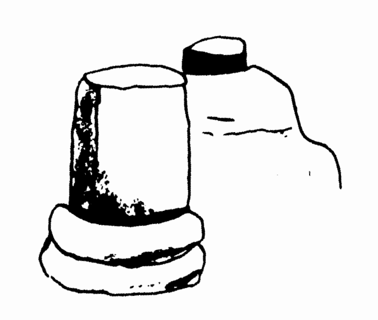


Abb. 9



Abb. 10

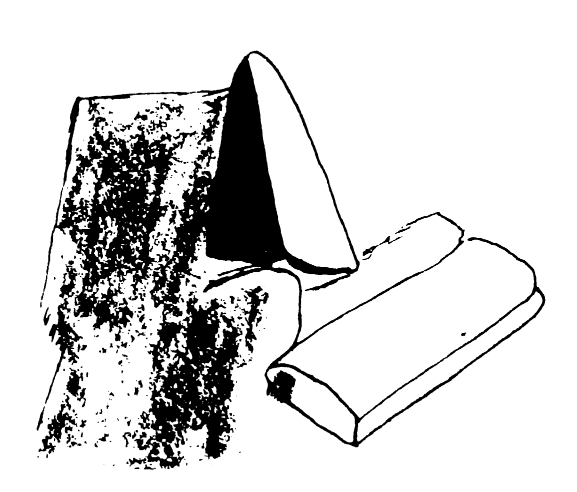


Abb. 11

zu dem archaischen, religiösen Erlebnis, wie beurteilt er dieses Erlebnis bei den Erzvätern, wie beim mosaischen Gottesvolk?

4. Elohistische Texte

4.1 Gen 28,10-22 31,13 35,1-14

a. Text

28,10 Und Jakob zog aus von Beerscheba und machte sich auf den Weg nach Haran. 11 Da traf er auf eine Stätte und blieb dort über Nacht; denn die Sonne war untergegangen. Und er nahm einen von den Steinen der Stätte, machte ihn zum Lager für sein Haupt und legte sich an jener Stätte zum Schlafen nieder. 12 Und er träumte: siehe eine Treppe war auf die Erde gestellt, deren Spitze den Himmel berührte, und siehe: Engel Gottes steigen darauf auf und nieder. 13 Und siehe: Jahwe stand an ihr und sprach: Ich bin Jahwe, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du liegst, -dir und deiner Nachkommenschaft werde ich es geben. 14 Und deine Nachkommenschaft wird wie der Staub der Erde werden, und ausbreiten wirst du dich nach Westen und Osten, nach Norden und Süden, und in dir werden sich segnen alle Geschlechter des Erdbodens und in deiner Nachkommenschaft. 15 Siehe ich bin mit dir und werde dich, wo immer du hingehst, behüten und dich nicht verlassen, bis ich ausgeführt habe, was ich dir verheissen habe. 16 Als nun Jakob aus seinem Schlaf erwachte, sagte er: Wirklich, Jahwe ist an dieser Stätte zugegen, und ich habe es nicht gewusst. 17 Er fürchtete sich und sagte: Wie furchtbar ist diese Stätte. Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und hier die Pforte des Himmels. 18 Als Jakob am anderen Morgen früh aufgestanden war, nahm er den Stein, den er sich zum Lager für sein Haupt gemacht hatte, stellte ihn als Massebe auf und schüttete Salböl auf seine Spitze. 19 Er gab jener Stätte den Namen Betel; früher hiess die Stadt Lus. 20 Und Jakob sprach dieses Gelübde: Wenn Gott mit mir sein und mich auf den Weg, auf dem ich jetzt gehe, behüten wird und mir Brot, Speise und Kleidung zum Anziehen gibt, 21 und wenn ich wohlbehalten zu meinem Vaterhaus zurückkehre, dann soll Jahwe mein Gott sein. 22 Dieser Stein, den ich als Massebe aufgestellt habe, soll ein Haus Gottes werden und alles, was du mir geben wirst, will ich dir getreulich verzehnten.
31,13 Ich bin der Gott von Betel, wo du eine Massebe gesalbt und mir ein Gelübde abgelegt hast. Mache dich jetzt auf, ziehe weg aus diesem Land und kehre in das

Land deiner Verwandtschaft zurück.
35,1 Gott sprach zu Jakob: Mache dich auf, ziehe hinauf nach Betel und bleibe dort! Erbaue dem Gott, der dir erschienen ist, als du vor deinem Bruder Esau flohst, einen Altar! 2 Da gebot Jakob seinem Haus und allen, die bei ihm waren: Schafft die fremden Götter weg, die ihr bei euch habt! Reinigt euch und wechselt die Kleider! 3 Wir wollen uns aufmachen und nach Betel ziehen und dort dem Gott einen Altar bauen; Gott hat mich am Tag meiner Drangsal erhört und war mit mir auf dem Weg, den ich gegangen bin. 4 Sie übergaben Jakob alle fremden Götter, die in ihrem Besitz waren, auch die Ringe, die sie an ihren Ohren trugen, und Jakob vergrub sie unter der Terebinthe, die bei Sichem steht. 5 Dann brachen sie auf. Ein Gottesschrecken lag auf den Städten ringsum, sodass man die Söhne Jakobs nicht verfolgte. 6 So kam Jakob nach Lus, das im Lande Kanaan liegt, das ist Betel, er und alle Leute, die bei ihm waren. 7 Er baute dort einen Altar und nannte die Stätte Betel, weil sich Gott ihm geoffenbart hatte, als er vor seinem Bruder floh. 8 Da starb Debora, die Amme Rebekkas, und wurde unterhalb von Betel unter der Eiche begraben. Man nannte sie seitdem Eiche der Tränen. 9 Gott erschien Jakob zum zweitenmal seit seiner Rückkehr aus Paddan-Aram und segnete ihn. 10 Gott sprach zu ihm: Dein Name ist Jakob, du sollst nicht mehr Jakob heissen, sondern Israel soll dein Name sein. So gab er ihm den Namen Israel. 11 Und weiter sprach Gott zu ihm: Ich bin El Schaddai. Sei fruchtbar und mehre dich. Ein Volk, ja eine Menge Völker soll von dir abstammen, und Könige sollen aus deinen Lenden erstehen. 12 Das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, dir gebe ich es, und deiner Nachkommenschaft nach dir gebe ich dieses Land. 13 Und Gott fuhr von ihm auf. 14 Jakob richtete eine Massebe auf an der Stätte, an der er mit ihm geredet hatte, eine Massebe aus Stein, goss ein Trankopfer darüber aus und schüttete Öl darauf. 15 Jakob nannte die Stätte, an der Gott mit ihm geredet hatte, Betel.

b. Literarkritik

28,10-22: Diese Perikope wird von der Literarkritik J und E zugewiesen[1]. Die Verse 11f 17f 20f und 22

---

1 Wellhausen, Composition 32 (JE); Holzinger, Genesis 192 (11f 17f 20-22 E); Mangenot, Pentateuque, DB 5 89 (11fE 17f 20-22); Procksch, Elohimquelle 22f (11f 17f 20 21a 22 E); Gunkel, Genesis 317 (11f 17f 20 21a 22 E); Skinner, Genesis 376 (11f 17-22 E); Eissfeldt, Synopse 52+-53+; Eissfeldt, Einleitung 266 (10-12 17f 20-22 E); Noth, Überlieferungsgeschichte

rechnet man zu E. V 10 und 19 teilen nur einige Autoren nicht E zu. Bei V 11 21f werden gewisse Einschränkungen gemacht. V 13-16 sind allgemein als jahwistisch anerkannt[2].

Es seien nun einige Verse auf ihre Quellenzugehörigkeit geprüft:

V 10 enthält kaum einen objektiven Anhaltspunkt, zu

---

des Pentateuch 30f und 38f (11a b 12 17f 20 21a (21b) 22 E); Ehrlich, Der Traum 28 (11b 12 17f 20-22 E); Clamer, La Genèse 364 (11f 17-22 E); Fohrer, Einleitung 167 (10-12 17f 20-22 E); Weiser, Einleitung 105 (10-12 17-22); Cazelles, Thora 359 (11-12 20-22); Cazelles, Essai sur le Pouvoir de la divinite, in: Ug VI (1969) 35 (12 E); von Rad, Das erste Buch Mose 247 (10-12 17f 20-22 E); de Vaux, Lebensordnungen II 109 (JE); de Vaux, Histoire 166 (JE); Donner, Zu Gen 28,22, in: ZAW 74 (1962) 68 spricht von einer E-Erzählung; Keller, Die Legende von Bethel, in: ZAW 67 (1955) 163 (JE); Jerusalemer Bibel 46 (10-12 17f 20-22); Ruppert, Übersicht 383 (10-12 17f 20-22 E); Long, The Problem of etiological Narrative 60 (11f 17f 20-22); Heinisch, Genesis 301f und Volz/ Rudolph, Der Elohist 33 sprechen sich gegen eine Quellenscheidung aus (vgl. dazu Baumgartner, Alttestamentliche Einleitung und Literaturgeschichte, in: ThR 8 (1936) 179-222); V 10-22 weisen mehrere Unebenheiten auf (vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 247f). Der Gottesname wechselt von Elohim auf Jahwe (Elohim: 12 17 20 22, Jahwe: 13-16 21). V 16b und 17 sagen fast dasselbe aus, nur einer jeweils anderen theologischen Diktion. V 19a und 22a gehen sich parallel.

1 Vgl. Seebass, Der Erzvater Israel 14; vgl. noch Gunkel, Genesis 317; von Rad, Das erste Buch Mose 247; Ellis, The Yahwist 35; vgl. den Satz אני יהוה אלהי אברהם אביך ... mit Gen 15,2-6 J. Dass V 13-16 aus einer anderen Quelle stammen als E, ergibt auch folgende Überlegung: Stellt man dem Traumgesicht von V 13-16 die Verse 20f gegenüber, wo Jakob ein Gelübde ablegt, so zeigt sich eine fast unerträgliche Diskrepanz. In dem Traumgesicht von 13-16 erhält ja Jakob die Gewissheit, dass ihn Gott behüten wird, sodass das nachträgliche Gelübde ein Zweifel an der Zusicherung Gottes wäre, wollte man V 13-16 und 20f derselben Quelle zuweisen. In V 16f ist es noch dazu ganz deutlich ausgesprochen, dass Jakob bereits diese Gewissheit hatte. So ist es nur natürlich, dass man der bisherigen Forschung folgend V 13-16 nicht zu E, sondern ihrem Wortschatz, Stil und Inhalt nach der Quelle J zuweist.

welcher Quelle er zu rechnen ist. Beerscheba würde für E sprechen[1]. Aus Gen 27,43 E erfahren wir, dass Rebekka Jakob den Rat gibt, dass er zu Laban nach Haran gehen soll. Von daher gesehen wird es möglich, V 10 E zuzusprechen.

V 11f: Das Wort מקום zeigt[2], dass es bei E fast nie[3] in rein profanem Sinn gebraucht wird[4]. Weiters ist in V 11f ein seltener Wortschatz: [5] אבן und [6] סלם . מלאכי אלהים weist auf E[7].

V 17: נורא ... וייּרא spricht für E.

V 18: Die Wendung בבקר ... וישכם benützt E öfters[8].

V 19: 19a kann man ohne Schwierigkeiten J zuweisen, da er offensichtlich mit V 22a parallel geht[9]. 19b ist der Zusatz eines R, einfach eine Erklärung, dass der Ort auch einmal Lus geheissen habe[10].

V 21f: Die E-Verfasserschaft dieser Verse ergibt sich logischerweise daraus, dass man V 13-16 J zuweist.. Das Wort נדר kommt in der Genesis nur hier und in 31,13 E vor, einer Stelle, die mit der unseren in Verbindung gesehen werden muss[11]. Der Jahwename in 21b bereitet etwas Schwierigkeiten. Es ist immerhin möglich, dass "Jahwe" eine redaktionelle Angleichung ist[12]; es ist

---

1 Gen 21,14.32E.31E 22,19E 26,23.33J 46,5aJ 49,1aP.

2 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 1024-1026 (40x in der Gen)

3 Eventuell in Gen 20,13. 4 Vgl. Gen 22,3.4.9 29,22.

5 In der Gen 19 mal, davon 5 mal bei E: Gen 28,18.22 29,2 31,45 35,14 (Mandelkern, Konkordanz 10).

6 Nur hier (vgl. Mandelkern, Konkordanz 800).

7 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 18.

8 Gen 20,8.11 21,17 22,12 35,17 42,18.35 43,23 50,19.

9 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 247.

10 Vgl. Ehrlich, Der Traum 28 Anm. 3.

11 Num 21,3 J; sonst in jüngeren Schichten wie Lev 7,16 22,21 27,2 Num 6,2 15,3 30,3.4 u.a.

12 Vgl. Smend, Die Erzählung des Hexateuch 71.

möglich, aber kaum zu beweisen[1]. Zu beachten ist, dass es um eine für Israel ganz entscheidende Aussage geht. So ist nicht ganz von der Hand zu weisen, dass R El durch Jahwe ersetzte. Für den E-Text ist El denkbar[2].
V 22: Die Form אעשרנו kommt nur hier vor[3]. Der Zehnte passt durchaus in die gesamte Komposition, er ist der dritte Teil des Gelübdes[4].
31,13: Die Quellenscheidung der Umgebung von V 13 ist etwas umstritten[5], V 13 selber wird jedoch allgemein als elohistisch anerkannt[6]. Jakob plant die Flucht vor Laban und wird in einem Traum[7] dazu noch bestärkt. Inhalt und Terminologie weisen auf E[8].
35,1-15: Man ist sich einig, dass Kapitel 35 eine Kompilation der drei Erzählfäden J, E und P ist[9]. Um-

---

1 LXX: καὶ ἔσται μοι κύριος εἰς θεόν.

2 Für die Klärung dieser Frage müssen traditionsgeschichtliche Gesichtspunkte herangezogen werden.

3 Gunkel, Genesis 317 und Skinner, Genesis 376 verstehen den Zehnten als für E typisch.

4 von Rad, Das erste Buch Mose 249.

5 Vgl. Ehrlich, Der Traum 132 Anm. 2.

6 Wellhausen, Composition 37; Procksch, Elohimquelle 39f; Mangenot, Pentateuque, DB 5 89; Eissfeldt, Synopse 60f+; Eissfeldt, Einleitung 266 und 245; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 38; Ehrlich, Der Traum 133; Fohrer, Einleitung 167; von Rad, Das erste Buch Mose 268; Cazelles, Thora 357; Cazelles, Pentateuque, DBS 7 804; Ruppert, Übersicht 383.

7 Vgl. Ehrlich, Der Traum 133f.

8 A. a. O., 133f.

9 Vgl. Wellhausen, Composition 45 (Q); Procksch, Elohimquelle 39f. Skinner, Genesis 422; Mangenot, Pentateuque DB 5 89; Gunkel, Genesis 378 und 382; Eissfeldt, Synopse 72+; Eissfeldt, Einleitung 210 und 266; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 38; Cazelles, Thora 359; Cazelles, Pentateuque, DBS 7 804; Clamer, La Genèse 405f; Fohrer, Einleitung 167; Weiser, Einleitung 101.106.108.115; von Rad, Das erste Buch Mose 295; de Vaux, Histoire 166ff.

stritten sind vor allem die Verse 5-7 14f E. Sie seien nun geprüft:

V 5: spricht von חתת אלהים . Das Wort חתת kommt im ganzen AT nur hier vor[1]. Dazu verwandte Wörter wie [2] חת und [3] מחתה zeigen, dass sie nur in jüngeren Schriften vorkommen. Das Verb חתת kommt im Pentateuch überhaupt nicht vor. So wird es nicht abwegig sein, V 5 P zuzuweisen[4]. R wird diese Notiz sehr willkommen gewesen sein, da er dadurch religiös verdeutlichen konnte, warum die Sichemiten Jakob und seine Leute nicht verfolgen konnten und er so auch die Rache für Dina[5] indirekt als rechtmässig interpretieren konnte. V 5 wird auch durch V 1 überflüssig. In V 1 erhält doch Jakob von Gott den Auftrag nach Betel zu gehen. Dieses Gotteswort bietet genug Schutz und Gewähr, sodass der sichere Abzug schon dadurch gesichert scheint. Nochdazu nimmt Gott in V 1b direkt Bezug auf die Flucht Jakobs vor Esau, d.h. wohl nichts anderes, als dass Gott auch jetzt bereit ist, Jakob vor den Sichemiten zu schützen. Somit kann man V 5 der Quelle P zuweisen.

V 6: 6a erinnert an 28,19b R. V 6a dürfte aber eine P-Notiz sein, da er keine Erläuterung wie 28,19b ist, sondern eher V 6b als Erläuterung zu werten ist. Trotzdem ist es nicht zwingend, V 6b R zuzuweisen, da sich dieser Satz natürlich in den E-Ablauf einfügt[6].

V 7: Diese Ausführung des Gottesbefehles erweist sich als elohistisch.

---

1 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 435.

2 Gen 9,2P Ijob 41,25.

3 Ps 89,41; vgl. Deissler, Psalmen II 182.

4 Wenn man die dynamische Gesetzmässigkeit einer Sprache betrachtet, zeigt sich, dass sich der Wortschatz ständig ändert, sodass ein Wort, das vor 100 Jahren verwendet wird, heute kaum noch im Gebrauch sein muss.

5 Vgl. Gen 34,1-31 JE.

6 V 6 mag dann in der E-Fassung gelautet haben: "Jakob kam nach Betel, er und alle Leute, die bei ihm waren."

V 14: kann[1] seines Inhalts wegen als elohistisch gewertet werden[2]. Er wiederholt ziemlich genau 28,14. Neu ist lediglich נסך. נסך steht zwar für gewöhnlich in jungen Texten[3], doch es ist zu berücksichtigen, dass נסך alleine steht[4]. Wäre dann dieser Vers die Ausführung des Gelübdes von 28,20-22? - kaum! Die Beobachtung von de Vaux[5] ist durchaus zutreffend, dass es sich um einen Doppelbericht handelt, worauf auch נסך hinweist[6]. Innerhalb der Perikope 35,1-15 haben wir es mit zwei Traditionen zu tun. V 1ff und 6bff spielen auf die Erfüllung des Gelübdes an und sind insofern kein Doppelbericht zu Gen 28,10ff[7], während V 14 ein Tradux der E-Tradition ist, die sich in 28,10ff niedergeschlagen hat.

V 15: wiederholt die Benennung der hl. Stätte. Dieser Vers wird allgemein P zugeschrieben, von Rad hält ihn aber für elohistisch[8]. Diese Beobachtung dürfte richtig sein, besonders dann, wenn man V 14 nicht im Zusammenhang mit der "Wallfahrt von Sichem nach Betel" sieht, sondern als Tradux von Gen 28,10ff[9]. Der Relativsatz wird allerdings kaum von E sein.

Wir können zusammenfassend festhalten, dass folgendes E zugewiesen werden kann: Gen 28,10-12.17-22 35,14aαb-15 31,13 35,1-4.6b.7.8.

---

1 Mit Ausnahme von 14a R oder P.

2 Vgl. Seebass, Der Erzvater Israel 13.

3 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 749f.

4 Da die spätere Zeit die Masseben zertrümmert wissen wollte, ist es unmöglich, dass sie hier den נסך gutheissen würde. "Hier liegt offenbar eine sehr alte Überlieferung ... vor." (Rendtorff, Studien 171).

5 Lebensordnungen II 110.

6 Heinisch, Genesis 337 wirkt mit seiner Ansicht, dass Jakob eine neue Massebe aufstellte, da die andere nach "20 Jahren" nicht mehr da war, lächerlich.

7 Vgl. Eissfeldt, Achronische Elemente, KlSchr IV 166.

8 Das erste Buch Mose 295.

9 V 1-4.8 sind als elohistisch anerkannt. V 1 nimmt

c. Traditionsgeschichte[1]

Betel war in altisraelitischer Zeit ein bedeutendes Heiligtum. So suchten alttestamentliche Traditionen den Ort nicht nur durch Zurückführung auf Jakob, sondern auch durch Zurückführung auf Abraham zu legitimieren[2]. Doch als primär ist in den Traditionen die Verbindung Jakob-Betel anzusehen[3]. Wie wir aus den literarkritischen Analysen gesehen haben, gibt es zwei Traditionen in der E-Schicht[4], die Jakob mit Betel in Verbindung bringen, wobei 35,14f ein Tradux der Tradition von 28,10ff ist. 31,13 kann nicht als eigene Tradition angesprochen werden -es lässt sich auch nicht zu einer der beiden Traditionen schlagen- sondern muss in seinem jetztigen Kontext verankert gesehen werden[5]. Es lässt sich also

---

deutlich auf 28,20-22 Bezug und die Abrenuntiation von 2-4 wird durch Gen 31,19b E verständlich. V 8 ist der Niederschlag einer alten Tradition von einer Debora. Diese Tradition haftete an einem Ort unweit von Betel (von Rad, Das erste Buch Mose 295). E dürfte zwischen dieser Debora und der Debora, der Amme Rebekkas, einen Zusammenhang gesehen haben, und er hat dieses Überlieferungsmoment hier eingeführt. Man kann daher heute diesen Vers schlecht von der Jakobstradition trennen. V 9-13 sind von P. Trefflich vermerkt von Rad (a. a. O., 296; vgl. Clamer, La Genèse, 406), dass diese Verse alles enthalten, was P über Jakob zu vermerken hatte. Es sind fast alle Elemente der Abrahamsüberlieferung auf Jakob übertragen.

1 Vgl. de Pury, Promesse (die Arbeit, die mir als Manuskript zur Verfügung stand, wird in der Reihe der "Etudes Bibliques" erscheinen; Fretheim, The Jacob Traditions, in:Interpretation 26 (1972) 419-436; Die ungedruckte Dissertation von Oliva, Jacob en Betel, (päpstliches Bibelinstitut) stand mir leider nicht mehr zur Verfügung.

2 Vgl. Gen 12,8 J.

3 Vgl. Maag, Zum Hieros Logos von Beth-el, in: AsSt 3/4 (1951) 123.

4 Gen 28,10ff und 35,1ff (ohne 14f).

5 Jakob ist in grosser Not, der Engel Elohims erscheint ihm im Traum und stellt sich als der Gott von Betel vor. E bezieht aber 31,13 auf Gen 28,20-22. Gott hat das Gelübde angenommen (vgl. 31,22-54 32,33).

ein Dreitakt feststellen: Gründung des Heiligtums - die Annahme des Gelübdes durch Gott - die Erfüllung des Gelübdes durch Jakob. Betel wird so praktisch für die Jakobsgeschichte des E der Mittelpunkt[1]. Gen 28,10ff E ist ein Hieros Logos, der die Heiligkeit der Stätte und die dortigen Bräuche erklären will[2]. Die Handlungen des Gründers legen ein Ritual fest, das von den Gläubigen wiederholt wurde. Der Hieros Logos hat drei Elemente: Jakob nimmt den Stein, der ihm als Kopfkissen gedient hatte und auf dem er träumte und stellt ihn als Massebe auf. Er vollzieht den Sakralakt der Salbung[3]. Er legt ein Gelübde ab.

Möglicherweise war Betel in alter Zeit Inkubationsheiligtum und man begründete dies damit, dass auch der Gründer des Heiligtums hier geträumt habe[4]. Es heisst nun, dass Jakob den Stein als Kopfkissen benutzt habe. Zur Lösung dieser Frage bieten sich zwei Möglichkeiten an: Es gibt durchaus auch kleine Masseben[5] aus alter Zeit. Eine solche Massebe liesse sich als Kopfkissen denken, zumal Felachen auch heute noch Steine als Kopfkissen benützen[6]. Andererseits zeigt es sich aber, dass die Hauptmassebe an einem Heiligtum doch meist eine beträchtliche Grösse aufweist. Eine grosse Massebe konnte aber Jakob nicht als Kissen benützen und schon gar nicht

---

1 Vgl. Gunkel, Genesis 322.

2 Vgl. Eissfeldt, Einleitung 56; Fohrer, Einleitung 98f 169; Keller, Die Legende von Bethel, in: ZAW 67 (1955) 163; Maag, Zum Hieros Logos von Beth-el, in: AsSt 3/4 (1951) 124; Cazelles/ Grelot, Die Regeln der rationalen Kritik 135; Long, The Problem of etiological Narrative 62.

3 Plus Libation in Gen 35,14.

4 Vgl. Ehrlich, Der Traum 27.

5 Vgl. Abb. 8.

6 Vgl. Klein, Sitten und Gebräuche der Felachen Palästinas, in: ZDPV 4 (1881) 57-84.

alleine am nächsten Tag aufstellen[1]. Es ist nun eine allgemeine Tendenz von Sagen, Märchen und Legenden, den Helden zu glorifizieren[2]. Dieses Moment ist für E bezeichnend, löst aber nicht das eigentliche Problem. Wenn wir das AT über Jakob befragen, erfahren wir, dass Jakob überaus kräftig vorgestellt wurde[3]. Eine jüdische Überlieferung weiss auch dies von Abraham zu berichten[4]. Man wird nicht irregehen, wenn man annimmt, dass sich das AT Jakob als riesenhaften Menschen vorstellte. Andererseits nennt ihn Gen 25,27 "einen gesitteten Mann, der in Zelten wohnt". Dies ist doch ein gewisser Zwiespalt, den man wohl nur so lösen kann, dass man daran festhält, dass Jakob in eine fremde Überlieferung eingeführt wurde[5]. Betel war in der Patriarchenzeit (1800 bis 1400) bereits eine Stadt mit einem Heiligtum[6], in dem kanaanäische Götter verehrt wurden[7]. Die nomadisierenden Erzväter sind mit diesem Heiligtum in Berührung gekommen und haben den kanaanäischen Hieros Logos übernommen, indem sie an Stelle des kanaanäischen Gründers ihren Ahn-

---

1 Vgl. Maag, Zum Hieros Logos von Beth-el, in: AsSt 3/4 (1951) 125.

2 So werden z.B. auch David ungeheure Kräfte zugeschrieben; vgl. 1 Sam 17,34ff.

3 Vgl. Gen 29,10 32,26; in Joh 4,12 sagt die Samariterin: μὴ σὺ μείζων εἶ τοὺ πατρὸς ἡμῶν ʼΙακώβ. μέγας = Grösse der Erscheinung (vgl. Bauer, Wörterbuch 983; Grundmann, ThWNT 4 535).

4 Vgl. bin Gorion, Die Sagen der Juden II 171f.

5 D.h. dass Jakob historisch gesehen nicht der Gründer des Heiligtums ist; vgl. Mensching, Die Religion 143.

6 Die Besiedlung beginnt um 2200. Um 2000 ist Betel bereits ein blühender Ort. Das beweist die Archäologie eindeutig; vgl. Haag, Betel, BL 202; Keel/ Küchler, Texte II 160f; de Vaux, Lebensordnungen II 109f. Eine vollständige Bibliographie der Ausgrabungsberichte bis 1971 ist zu finden bei Vogel, Bibliography, in: HUCA 42 (1971) 17.

7 Vgl. z.B. das Astarte Rollsiegel in: ANEP 468; אנציקלופדיה מקראית ב 60.

herrn setzten[1]. Sie identifizierten dabei aber auch ihren Gott mit dem Gott des Heiligtums. Dieser Prozess ist noch deutlich in 28,21b zu erkennen והיה יהוה לי לאלהים. Es ist einleuchtend, dass auf dieser Stufe der Tradition statt Jahwe El gestanden hat. Wenn diese Identifizierung möglich war, dann bestand zwischen den Vätergöttern und El eine Affinität, die hier zu erkennen ist: das Traumgesicht. Sowohl El[2] hat die Eigenschaften, den Menschen im Traum zu erscheinen und Weisungen zu geben, als auch der Gott vom Typ der Vätergötter[3]. Dadurch war die Identifizierung möglich. Die kanaanäische Sage umfasste dann etwa folgendes: V 11f 17 18 (teils) 19a Gen 35,14. Das Motiv der Treppe und der Engel ist allerdings nicht kanaanäisch[4]. Es kann ägyptisch[5] oder babylonisch[6] sein, wobei das Letztere wahrscheinlicher ist. Dieses Motiv wurde von der kanaanäischen Theologie aus einem bestimmten Grund hereingenommen. Wenn man den kanaanäischen Hieros Logos betrachtet, so wird man weiterhin feststellen, dass das Problem nicht gelöst ist. Der Gründer wird immer noch als Riese vorgestellt. Die Kanaanäer leiteten aber ihre Herkunft nicht von riesenhaften Vorfahren her[7], wohl aber sah das AT zum Teil die Kanaanäer als Riesen

---

1 Vgl. Eissfeldt, Der Gott Bethel, in: ARW 28 (1930) 4; Maag, Zum Hieros Logos von Beth-el, in: AsSt 3/4 (1951) 126.

2 Vgl. Seite 73-78.

3 Vgl. Alt, Der Gott der Väter, KlSchr I 73 Nr. 32; vgl. die Erläuterungen 43f: "Wer diesen ganzen Tatbestand im Gedanken an die israelitische Überlieferung von dem Gott der Väter überblickt, dem kann das Recht einer Vergleichung wohl nicht zweifelhaft sein."

4 Vgl. Maag, a. a. O., 128.

5 So Keel/ Küchler, Texte II 161 und Abb. 15a.

6 Vgl. dazu Seite 190f.

7 Vgl. Maag, a. a. O., 129f; vgl. Delcourt, The Last Giants, in: HistRel 9 (1964) 209-242.

an[1]. Dieses Motiv lässt sich jedoch am besten aus der Furcht der Einwanderer erklären[2]. So stehen wir unweigerlich vor der Tatsache, dass die Massebe von Betel ursprünglich auch nicht kanaanäisch war, sondern über die israelitische und kanaanäische Tradition hinaus in die graue Vorzeit, in die Vergangenheit der Vorgeschichte weist, auf ein Volk, das sich sowohl Israeliten als auch Kanaanäer als Riesen dachten und das im Chalkolithikum Palästina bewohnte[3] und das AT als רפאים bezeichnet[4]. "Dass es sich bei diesen Frühbewohnern um Riesen gehandelt haben müsse und dass sie ihre übermenschliche Grösse und Kraft wohl gar einer zur Hälfte übermenschlichen Abkunft zu verdanken gehabt hätten (vgl. Gn 6,4) schloss die Nachwelt offenbar aus den Überresten jener alten Kultur: aus den megalithischen Steindenkmälern im Lande."[5] So ist die Massebe ein sakrales Erbstück der vorkanaanäischen Megalithkultur. Der ursprüngliche Hieros Logos, den die Kanaanäer übernommen haben, wird gelautet haben, dass der Stein durch eine chthonische?[7] Gottheit oder durch einen Totengeist, der im Traum Weisungen gab, heilig ist. Diese Ähnlichkeit zum Summus Deus des kanaanäischen Pantheons würde verständlich

---

1 Vgl. Num 13,33; König Og wird der letzte Rephaiter genannt (Dtn 3,11); vgl. Karge Rephaim 640.644ff; Bartlett, Sihon and Og, in: VT 20 (1970) 257-277 (Anm. 2 Seite 269 weitere Literatur!).

2 Im Bericht Caesars, De bello Gallico I 39, begegnet uns ein ähnliches Motiv. Die Furcht der Kundschafter hat aus den Germanen unüberwindliche Gegner gemacht.

3 Vgl. Gen 6,4.

4 Maag, Zum Hieros Logos von Beth-el, in: AsSt 3/4 (1951) 130; Virolleaud, Rephaim, in: Syria 22 (1941) 1-30; Gray, Rephaim, in: PEQ 84 (1949) 39-44; Albright, Craftsman, in: IEJ 4 (1954) 1-4; Caquot, Rephaim, in: Anthropos 56 (1961) 287.

5 Maag, a. a. O., 130.

6 A. a. O., 130

7 Dass es sich um eine chthonische Gottheit gehandelt habe, ist nicht unbedingt anzunehmen!

machen, warum nicht irgendeine kanaanäische Gottheit, sondern El, der die Menschen träumen lässt, mit dem Numen des Steines identifiziert wurde[1]. Diese Identifikation ging aber nicht ganz glatt vor sich; denn der Sitz des Numens war im Stein gedacht, während El beim "Ausfluss der Fluten, inmitten der Quellen der beiden Ozeane"[2] wohnt. So ist eigentlich das Kultobjekt von Betel der El-Vorstellung nicht adäquat[3]. In V 17 wird jedoch versucht, dieses Problem zu lösen: "Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes! Hier ist die Pforte des Himmels!" Nach altorientalischer Auffassung ist dies durchaus kein Widerspruch! Unter סלם lässt sich ein Stufenturm (Ziggurat)[4] verstehen[5]. Ein solcher hatte an der Basis und an der Spitze ein kleines Heiligtum. Das obere Heiligtum war ein Rastplatz für den zur Erde kommenden Gott, das Heiligtum der Basis war sein irdischer Wohnort[6]. Die Boten Elohims dürften sich ebenfalls von der babylonischen Enlil-Vorstellung herleiten. Enlil wohnt im mittleren Himmel und hat seine Genien[7] um sich. El und Enlil haben Gemeinsamkeiten, sodass diese Übertragung möglich scheint[8].
Wir können den Verlauf der Tradition folgendermassen festhalten:
1) Vorkanaanäische Stufe: der Stein ist Sitz des Numens.

---

1 Vgl. Maag, Zum Hieros Logos von Beth-el, in: AsSt 3/4 (1951) 131.

2 Vgl. die Texte V AB E, 15f und II D VI, 47f (vgl. Aistleitner, Texte 47f und 73).

3 Vgl. Kraeling, The Brooklyn Museum Aramaic Papyri 89ff.

4 Vgl. Gaster, Myth 184-187.

5 Vgl. die Abbildung in: AOBPs 101 Nr. 150; vgl. Parrot, Babylone; Parrot, Bible et Archéologie 79 Abb. abc. 81 Fig. 9. 83 Skizze 10. 87 Fig. 11. 89 Fig. 12 und 13. 96 Fig. 15.

6 de Vaux, Lebensordnungen II 97f; vgl. auch Metzger, Wohnstatt Jahwes, in: UF 2 (1970) 139-158.

7 Vgl. Maag, a. a. O., 128f.

8 A. a. O., 129.

2) Kanaanäische Stufe: Das Ortsnumen wird mit El identifiziert und das babylonische Motiv der Treppe eingeführt. Den Gründer des Heiligtums konnte man sich nicht anders denn als Riesen vorstellen.
3) Der Jakobsclan greift den kanaanäischen Hieros Logos auf, identifiziert den Gründer mit Jakob und ihren Vätergott mit El.
4) Mit dem Eingang des Clans in den Stämmeverband Israels wird die Tradition israelitisiert. Betel gewinnt mit der Zeit in Israel immer mehr an Ansehen und erreicht unter Jerobeam I den einen Höhepunkt. Durch die Installierung der Stierbilder scheint die Massebe aber ihre Bedeutung für die Frömmigkeit verloren zu haben und dadurch auch ihre Beziehung zu dem im Himmel wohnenden El, sodass der Hieros Logos wieder auf die vorkanaanäische Stufe absinkt[1].
5) E versucht noch einmal eine Neubelebung[2], indem er auf die kanaanäische und Jakobsclan-Stufe zurückweist, den Stierdienst Jerobeams I in Ex 32 verdammt, die Massebe aber für die jahwistische Frömmigkeit akzeptabel findet. Ist E dieser Versuch gelungen oder ist er gescheitert? Wir wissen es nicht genau! Wenn wir Amos 5,5 7,10-17 und Hos 4,15 10,5 heranziehen[3], die Betel verdammen, dann wird man schliessen dürfen, dass der Versuch allgemein gescheitert ist. Der unsichtbare, geheimnisvolle Gott, dessen Symbol die Massebe war, konnte sich gegenüber dem vordergründigen Gott der Stierbilder nicht durchsetzen.

---

1 Damit wurde das Aufkommen einer Gottheit Betel begünstigt, die ab 675 das Feld beherrscht zu haben scheint; vgl. Ehrlich, Der Traum 133 Anm. 3; vgl. zu dieser Frage auch Eissfeldt, Der Gott Bethel, in: ARW 28 (1930) 1ff; Albright, Die Religion Israels 191f; Gese, Die Religionen Altsyriens 113; Maag, Zum Hieros Logos von Beth-el, in: AsSt 3/4 (1951) 133.

2 Wolff, Das Ende des Heiligtums in Bethel 444ff.

3 Vgl. Keel/ Küchler, Texte II 162.

Für die Perikope Gen 35,1-4.6b7f wird man die traditionsgeschichtliche Grundlage allerdings nicht in der Vorzeit, sondern in der Zeit der Amphiktyonie zu suchen haben. Jakob ist mit den Seinen in Sichem. Doch durch die Untat des Simeon und Levi[1] findet der Aufenthalt ein jähes Ende. Jakob zieht auf Gottes Befehl nach Betel hinauf[2]. Es ist eine Art Wallfahrt: es gibt rituelle Waschungen, die Kleider werden gewechselt[3] und die fremden Götter diskret beseitigt[4]. Dieses Schema hat seinen Sitz im Leben in der rituellen Heiligung[5]. Sollte die Annahme einer "Wallfahrt von Sichem nach Betel" richtig sein[6], so wäre ein solcher Abrenuntiationsritus in Sichem vorstellbar. Für die Väterzeit ist aber ein solcher Abrenuntiationsritus nicht verständlich, zumal der Vätergott kein "Eiferer" war[7]. Eine solche Haltung der Intoleranz gegenüber allem Heidnischen ist bereits Zeichen des Jahwismus. Sollte es also später tatsächlich eine "Wallfahrt von Sichem nach Betel" gegeben haben, so hat sie mit Jakob bzw. dem Jakobsclan nichts zu tun. Ein Zusammenhang könnte nur insofern gesehen werden, als die nomadisierenden Patriarchengruppen bei ihren Wanderungen mit den Städten des Kulturlandes in Berührung gekommen sind. Dass man aber versuchte, einen Abrenuntiationsritus auf Jakob zurückzuführen, ist verständlich, denn in seinem Mund besass z.B. der Befehl, die fremden Götter abzulegen und zu begraben, mehr Autorität als im Munde eines anderen.

---

1 Vgl. Gen 34,25ff.

2 עלה hat oft die Bedeutung von "wallfahren"; vgl. 1 Sam 1,3 Ps 122,4 u.a.

3 Wohl auch geschlechtliche Enthaltsamkeit; vgl. Ex 19, 15 J Sure 2,198.

4 Dafür vgl. V 4.2.

5 Vgl. Ex 19,10 J Jos 7,13 1 Sam 16,5.

6 Vgl. Alt, Wallfahrt 79ff.

7 von Rad, Das erste Buch Mose 294.

d. Die E-Interpretation

Jakob nimmt sich einen Stein[1] als Kopfkissen und träumt. Der Traum setzt mit dem babylonischen Motiv ein (v 12): והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עלים ..., das in V 17 durch die Termini בית אלהים und שער השמים noch präzisiert wird. Die Spitze der Treppe berührt den Himmel und ist somit jene schmale Stelle, wo sich nach dem Weltbild des Alten Orient der Verkehr zwischen Himmel und Erde abspielt. Gottesboten gehen hier hin und her, um die Erde zu überwachen und Gottes Befehle auszuführen[2]. בית אלהים und שער השמים ist kein Gegensatz. Es wird das kommende, entscheidende Ereignis vorbereitet (V 18): וישכם יעקב בבקר ויקח את האבן אשר־שם מראשתיו וישם אתו מצבה ויצק ... Die Massebe[3] wird aufgerichtet und mit Salböl überschüttet. Diese Salbung ist wohl kein Opfer für die Gottheit im Stein[4]. Mit diesem Akt wird vielmehr der Stein zur Kultmassebe, vom profanen Bereich ausgesondert[5]. Der Ableger unserer Tradition Gen 35,14 E geht allerdings einen Schritt weiter. Es heisst: ויסך עליה נסך . Es ist eindeutig ein Opfer damit gemeint, das der Gottheit gilt, die sich geoffenbart hat. E sieht somit einen eminenten Bezug zwischen

---

1 Der Terminus אבן kann sakrale Bedeutung haben; vgl. Kapelrud, אבן , ThWAT 1 50-53; in Ugarit wird der Terminus in religiösem Zusammenhang verwendet (vgl. V AB C, 20; Aistleitner, Texte 27); auch in einem modernen hebräischen Lied schwingt diese Bedeutung mit: ... בחרדמה אילן ואבן ... בחלומה העיר אשר ... (aus dem Lied ירושלים של זהב).

2 Gunkel, Genesis 318.

3 Von נצב. מצבת (Phön.); nuṣb (Arab.); נצבת (Altaram.); מצב(א) (palmyren.); skn, pgr, nṣb (Ugaritisch); im Syrischen ist der Eigenname Nisibis belegt(vgl. Kai, Massēbhāh, ERE 8 487; Galling, Massebe, BRL 368; Delekat, Massebe, BHH 2 1169; van den Born, Massebe, BL 1108; מגן ברושי, מצבה, אנציקלופדיה מקרית ה 225-221).

4 Gegen Holzinger, Genesis 193.

5 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 249; vgl. auch Lagrange, Etudes 187ff.

מצבה und מקום , zwischen מצבה und der Gottheit. Die Gottheit, die sich geoffenbart hat, ist El (31,13)[1]: אנכי האל בית-אל . Von dieser E-Notiz her gesehen ist es einleuchtend, dass auch in V 21b statt יהוה im E-Text האל gestanden hat. So kann nun auch die Benennung der Stätte erfolgen. Sie ist in 35,15 gegeben: ויקרא יעקב את שם המקום בית-אל .... . Der Name Betel wird also auf die Stätte selber ausgedehnt. Das ergibt eine Spannung zu V 22: ... מצבה יהיה בית אלהים ... . Dieser Satz ist aber so konzipiert, dass er die Erfüllung des Gelübdes (35,7) ankündigt. Wird zuerst die ganze Stätte Betel genannt, so wird jetzt בית אלהים auf den Stein, **die** Massebe, eingeschränkt. SIE soll vor allem ein Haus Gottes werden. 35,7 ist in der heutigen Fassung als Erfüllung des Gelübdes gedacht[2]. Eine Massebe wird allerdings nicht genannt. E lässt Jakob dafür einen Altar bauen und die Stätte abermals אל בית-אל benennen[3].

Dass dieser El von Betel eine Gottheit Betel sei, schliesst die folgende Erläuterung aus: Für E gibt es nur einen Gott, der sich in Betel Jakob geoffenbart hat. Der Altarbau braucht nicht als E-Erfindung verstanden werden; denn wie die archäologischen Beispiele zeigen, stand oft ein Altar nahe bei der Massebe.

Wir sehen aus diesen Darlegungen, dass E die ganze Konzeption des kanaanäischen Hieros Logos des Heiligtums übernommen hat. Er hat nichts neu gedeutet, sondern verwendet die Deutung der kanaanäischen Theologie. Als

---

1 Die LXX übersetzt interpretierend: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ. בית ist nicht mit ὁ οἶκος , sondern mit ὁ τόπος , dem in 28,11 entsprechenden Wort für מקום wiedergegeben.

2 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 295.

3 LXX: τοῦ τόπου βαιθηλ ; N.B.: Es hat die Entwicklung von der Massebe zum Altar gegeben; vgl. AOB 450-452; Galling, Der Altar 68; die Entwicklung ging von Arabien aus; vgl. Smith, Religion 153; Der arabische Altar ist auch Gottesbild (a. a. O., 155); dies ist

selbstverständlich übernimmt er die Anschauung, dass die Massebe "Haus Gottes" ist im Sinne einer irdischen Wohnung der Gottheit. An diesem Ort ist Gott geneigt, sich den Menschen zu offenbaren und ihnen die Richtung ihres Lebens zu weisen. E scheut sich in Gen 35,13 nicht, Gott aussprechen zu lassen, dass Jakob ihm eine Massebe gesalbt habe. Der Altar, den Jakob baut, ist kein Ersatz für die Massebe, sondern ist Zeichen für die Begründung des Kultes zu Betel. Was der Erzvater erlebt hatte, können nun alle erleben, die gleichsam in sein Gelübde treten. Das sind theologisch didaktische Akzente, die E durch seine Komposition der Jakobssagen: Gründung mit Gelübde, Annahme des Gelübdes durch Gott, Einlösung des Gelübdes (hier sind bereits seine Leute dabei) setzt. Die kanaanäische Vorstellung der Massebe wird aber ziemlich unreflex übernommen. Man kann von diesen Perikopen her auch nicht sagen, dass E jene kanaanäische Vorstellung in den Jahwismus integriert habe; denn der Gott Jakobs ist nach E nicht Jahwe, sondern El. Es kann nur soviel gesagt werden, dass nach E die Handlungen des Erzvaters kein Widerspruch zum Jahweglauben sind.

4.2 Gen 31,45-54

a. Text

45 So nahm Jakob einen Stein und richtete ihn als Massebe auf. 46 Dann sprach Jakob zu seinen Verwandten: Lest Steine auf. Sie lasen Steine auf, machten einen Steinhaufen und hielten dort auf dem Steinhaufen ein Mahl. 47 Laban nannte ihn Jegar-Sahaduta, Jakob aber nannte ihn Galed. 48 Und Laban sprach: Dieser Steinhaufe ist heute Zeuge zwischen mir und zwischen dir. Darum nannte er ihn Galed 49 und Mizpa, weil er sagte: Jahwe möge Wächter sein zwischen mir und zwischen dir, wenn wir voreinander verborgen sind. 50 Falls du meine Töchter benachteiligen oder andere Frauen hinzunehmen wolltest, wenn auch kein Mensch bei uns ist, siehe, so ist Gott Zeuge zwischen dir und mir. 51 Und weiter sprach Laban zu Jakob: Hier dieser Steinhaufe und dieser Denkstein, den ich zwischen mir und zwischen dir aufge-

richtet habe, 52 Zeuge sei dieser Steinhaufe und dieser Denkstein: weder darf ich zu dir hin über diesen Steinhaufen, noch darfst du zu mir her über diesen Steinhaufen und Denkstein in böser Absicht gehen. 53 Der Gott Abrahams und der Gott Nahors soll zwischen uns Richter sein. Da schwur Jakob beim Verwandten Isaaks, seines Vaters. 54 Dann brachte Jakob auf dem Berg ein Schlachtopfer (Zebach) dar und lud seine Verwandten zum Mahl ein. Und sie hielten das Mahl und übernachteten auf dem Berg.

b. Literarkritik

Nachdem Jakob auf Geheiss Gottes mit seinen Frauen Rahel und Lea vor Laban geflohen war, erfährt Laban erst am dritten Tag diese Flucht. Laban macht sich unverzüglich auf und holt Jakob nach sieben Tagreisen am Gebirge Gilead ein. Laban wird von Gott im Traum gewarnt, mit Jakob Streitigkeiten anzufangen. Als Laban mit Jakob zusammenkommt, macht er ihm Vorhaltungen und beschuldigt ihn, seine Götter gestohlen zu haben. Da jedoch Laban die Götter nicht finden kann, wendet sich das Blatt und Laban muss eine Strafpredigt Jakobs über sich ergehen lassen. Schliesslich kommt es zu einer Einigung und die beiden schliessen einen Vertrag[1].
Die Quellenscheidung dieser Perikope ist nicht einfach[2]. Die Verdoppelungen und inneren Ungereimtheiten lassen aber jedenfalls auf zwei Quellen schliessen. Der Übergang von V 43 auf 44 ist etwas abrupt[3]. V 45 spricht von einer Massebe, V 46 von einem Steinhaufen. In V 46 wird ein zeremonielles Mahl gehalten, in V 54 nochmals. Dem Vertragsabschluss wird eine doppelte Bedeutung zugeschrieben: in V 50 geht es um die Töchter Labans, in V 51f um die Sanktionierung einer Grenze[4]. Ferner werden in V 48 und 49 verschiedene Orte genannt[5].

---

jedoch nur eine Entwicklung (vgl. Cook, Religion 17; Gray, Sacrifice 96ff; de Vaux, Lebensordnungen II 248-258).

1 Vgl. Gen 31,3-41. 2 Gunkel, Genesis 350.
3 von Rad, Das erste Buch Mose 272. 4 A. a. O., 272.
5 Zum Wortspiel vgl. Gunkel, Genesis 350.

Es gibt zwei Anrufungen Gottes in V 49f und 51f und zwei verschiedene Gottesnamen in V 53a und 53b. R-Zusätze sind in V 51 והנה המצבה , in V 52 ועדה המצבה und ואת המצבה הזות , in V 49 והמצפה אשר אמר , in V 47 יגר שהדותא[1]. Nach Abzug der Zusätze und unter Berücksichtigung der Dubletten kann man sagen, dass die Perikope in eine Mizpa-Rezension und eine Gilead-Rezension[2] zu teilen ist. Die Mizpa-Rezension umfasst die Verse 45.49 (ohne R), 50.53b.54; wird für elohistisch gehalten[3].

c. Die E-Interpretation

Der Vertragsschluss geht folgendermassen vor sich: Ein Stein wird zur Massebe aufgerichtet[4]. Die Gottheit wird von Laban als "Wächter" angerufen[5]. Die Vertragsverpflichtung wird von Laban ausgesprochen. Jakob schwört bei seiner Gottheit. Ein Schlachtopfer und Mahl beschliessen den Vertrag[6]. Die Bedeutung der Massebe ist hier die, dass sie den Gott vergegenwärtigt, damit er beim Vertragsabschluss anwesend ist. Beispiele dafür

---

1 Es ist die gelehrte Erdichtung eines Lesers, der hier sein aramäisches Licht hat leuchten lassen (vgl. Wellhausen, Comosition 41); für die Zusätze vgl. a. a. O., 40f.

2 V 44.46.51 (ohne R); 52 (ohne R); 48; vgl. Boehmer, Wo lag Ramath-Gilead? in: ZAW 29 (1909) 129-134; Noth, Gilead, in: PJ 37 (1941) 51-101; Mauchline, Gilead, in: VT 6 (1956) 19-22; Noth, Gilead und Gad, in: ZDPV 75 (1959) 14-73.

3 Zum Teil mit Einschränkungen; vgl. Wellhausen, Composition 42; Mangenot, Pentateuque, DB 5 89; Skinner, Genesis 399; Procksch, Elohimquelle 29-32 rechnet 46.48.51a.52.53a zu E; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 38 (45.50.53b54 E); für E spricht die Massebe (Gunkel, Genesis 351) und der Gottesname Elohim in V 50. Jahwe in V 49 ist nachelohistische Einfügung (LXX: ὁ θεός , vgl. Gunkel, Genesis 351); die sittlich hohe Forderung von V 50 passt gut zu E, ist aber auch im Orient bekannt (vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 273). פחד ist selten (vgl. Gen 31,42 E).

4 Der Errichter ist Laban (Wellhausen, Composition 40f).

5 Vgl. Skinner, Genesis 400. 6 Rendtorff, Studien 143.

sind die Stelen aus Sefire und der Grenzstein von Ugarit[1]. Die Massebe hat hier also durchaus sakrale Bedeutung, sie vergegenwärtigt, symbolisiert den Gott. Er soll auch darüber wachen, dass nach Vertragsabschluss der Vertrag eingehalten wird. Erst nach E werden die zwei "Götter" der Vertragspartner durch den Jahwenamen in V 49 auf einen Nenner gebracht. Wie aus V 50 ersichtlich ist, verwendet E den Gottesnamen Elohim.
So wird nach E die Massebe Vergegenwärtigung Elohims sein.

4.3 Gen 35,16-20

a. Text

16 Dann zogen sie von Betel weiter. Als sie nur noch eine kurze Wegstrecke von Efrata entfernt waren, da gebar Rahel und sie tat sich schwer beim Gebären. 17 Als sie bei ihrer Niederkunft so schwer zu leiden hatte, sprach die Hebamme zu ihr: Ängstige dich nicht, auch diesmal hast du einen Sohn. 18 Als aber ihr Leben ausging -denn sie lag im Sterben- da nannte sie ihn Benoni. Sein Vater aber gab ihm den Namen Benjamin.
19 Und Rahal starb und wurde am Weg nach Efrata, das ist Betlehem, begraben. 20 Jakob richtete eine Massebe über ihren Grab auf. Das ist die Massebe des Rahelgrabes bis auf diesen Tag.

b. Literarkritik

Die letzte grosse Erzähleinheit vor unserer Perikope war die Dina-Geschichte: Gen 34. Danach wird der ganze Erzählgang durch die vielen kleinen Erzähleinheiten unruhig. Für den Abschluss der Jakobssagen standen offenbar nur kleinere und kleinste Einzelüberlieferungen zur Verfügung[2]. Die Verse 16-20 sind als elohistisch aner-

---

1 Vgl. auch AOBPs 85 Nr. 122.

2 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 297; so sind z.B. auch in V 21-29 gleich zwei Erzähleinheiten.

kannt[1], obgleich R^{JE} auch hier J-Fragmente eingestreut hat[2]. V 17b greift auf 30,24b J zurück[3]; "das ist Betlehem" in V 19 ist Glosse[4]. V 17a ist eine Wiederholung zu V 16b und möglicherweise ein Rest der J-Erzählung[5]. Somit bleiben für E V 16.18.19 (ohne Glosse) und 20.

c. Die E-Interpretation

Die für uns wichtige Aussage wird in Vers 20 mitgeteilt: ויצב יעקב מצבה על-קברתה הוא מצבת קברת-רחל עד-היום:
Dieser Vers sagt aber nicht viel, nur dass Jakob eben über dem Grab Rahels eine Massebe errichtet hat und dass man diese Massebe bis heute kennt. Es hiesse den Text überfordern, wollte man hier mehr herauslesen oder etwas hineinlesen. Es könnte möglich sein, dass eine spätere Hand reinigend in den Text eingriff, doch wir wissen es nicht! Von V 20 her lässt sich nur sagen, dass es sich um eine Grabmassebe handelt. Wir wissen aus der Religion Kanaans, dass es solche Masseben gegeben hat, die im Totenkult von Bedeutung waren[6]. Das wird aber zumindest durch die schlichte Feststellung von V 20 unterdrückt und die Massebe von E als Grab- und Erinnerungsstele an Rahel verstanden[7].

---

1 Vgl. dazu die Autoren, die Seite 183 Anm. 9 angeführt sind.

2 Holzinger, Genesis 218.

3 A. a. O., 218; solche Wendungen vor oder nach der Geburt gesprochen hat J häufig: Gen 4,25 18,15 19,37.38 21,7 u.a.

4 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 297; das Rahelgrab ist zuerst im Siedlungsgebiet dieser Stämme zu suchen. Wann es nach Betlehem verlegt wurde, ist ungewiss.

5 Sicher lässt sich dies allerdings nicht entscheiden.

6 Vgl. auch 1 Sam 28,3ff.

7 "Man hat mit Recht angenommen, dass die Errichtung einer Massebe über einem Ahnengrab (Gn 35,20) ehedem kein so harmloser Brauch war, wie er jetzt in der Er-

4.4 Ex 24,3-8

a. Text

3 Darauf ging Mose hin und verkündete dem Volk alle Worte Jahwes und alle Satzungen. Das ganze Volk antwortete einstimmig und sprach: Alle Worte, die Jahwe geredet hat, wollen wir tun. 4 Und Mose schrieb alle Worte Jahwes nieder. Am anderen Morgen stand er früh auf und errichtete einen Altar am Fusse des Berges und zwölf Masseben, entsprechend den zwölf Stämmen Israels. 5 Darauf beauftragte er Jünglinge der Söhne Israels, Brandopfer darzubringen und junge Stiere als Schlussopfer[1] für Jahwe darzubringen. 6 Und Mose nahm die Hälfte des Blutes und goss es in Schalen. Die andere Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar. 7 Dann nahm er das Bundesbuch und las es dem Volk vor. Sie aber erklärten: Alles, was Jahwe gesprochen hat, wollen wir tun und befolgen. 8 Dann nahm Mose das Blut und sprengte es auf das Volk und sprach: Siehe, das ist das Blut der Verpflichtung[2], die Jahwe mit euch auf Grund all dieser Worte eingegangen ist.

b. Literarkritik

V 3-8 wird mehr oder weniger E zugeteilt[3]. In V 4 gibt es einige E-Merkmale[4]. V 5f und 8 sind die natür-

---

zählung erscheint." (von Rad, Theologie I 290 Anm.109).

1 Vgl. dazu Soggin, Keh-kel, in: Annali dell'Instituto Orientale di Napoli 32 (1972) 366-371.

2 Vgl. zu dieser Übersetzung Kutsch, Bundesblut, in: VT 23 (1973) 29.

3 Vgl. Mangenot, Pentateuque, DB 5 89; Wellhausen, Composition 88 rechnet mit J; Holzinger, Exodus 103f macht kleine Einschränkungen; Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 213; Eissfeldt, Synopse 151+; Eissfeldt, Komposition, KlSchr IV 232; Eissfeldt, Die älteste Erzählung, KlSchr IV 12; Eissfeldt, Einleitung 267 und 287; Fohrer, Einleitung 74.78.167; Cazelles, Thora 360; Weiser, Einleitung 105.108.111.113; Heinisch, Exodus 195; Noth, Das zweite Buch Mose 161 (eigene Quelle); von Rad, Theologie I 145; de Vaux, Lebensordnungen II 190; Jerusalemer Bibel 108; Deissler, MS II 257 (E?); Plastaras, Und rettet sie aus Ägypten 143.144ff. Clamer, L'Exode 211; Beyerlin, Sinaitraditionen 20f; Hyatt, Exodus 253 (3.4b-6.8 E); Procksch, Elohimquelle 89f; de Vaux, Histoire 415;

4 וישכם בבקר (Gen 20,8 21,14 22,3 28,18 32,1 Ex 32,6)

liche Folge des in V 4 Vorbereiteten. In V 5 ist זבחים nachelohistische Einfügung[1]. Der Gottesname Jahwe in V 4.5.8 spricht nicht gegen E, da E ab der Mosezeit den Jahwenamen verwendet[2].

V 3: Der Ausdruck ואת כל-המשפטים wird mit Rücksicht auf das nachträglich eingeschaltete B eingefügt worden sein[3]. In V 3b nimmt deshalb das Volk nur auf die דברים und nicht auf die משפטים Bezug. V 4 und 8 nennen ebenfalls nur דברים . Den דברים wird ursprünglich der Dekalog Ex 20,1-17 zugeordnet gewesen sein. Ex 20,1 verklammert

---

תחת ההר (vgl. Gen 22,19; vgl. Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 213); das Wort Massebe und die Hervorhebung der 12 Stämme (vgl. Baentsch, a. a. O.,213).

1 Der Ausdruck זבחים שלמים ist nicht ursprünglich (vgl. Rendtorff, Studien 151); in den nicht P-Texten des Pentateuch zeigt sich gerade, dass עלת bei wichtigen Anlässen mit שלמים verbunden sind. "Diese Belege zeigen, dass die gemeinsame Veranstaltung von ola ... und schelamim jedenfalls seit früher Königszeit geübt worden ist und dass sie gerade bei Anlässen von besonderer Bedeutung vollzogen wurde." (Rendtorff, Studien 124); die alten Texte, einschliesslich P, geben den Schelamim niemals öffentlichen Charakter. Erst das chr Geschichtswerk macht eine Ausnahme (vgl. Rendtorff, Studien 143); vgl. auch Charbel, Il sacrificio, in: BO 14 (1972) 133-141.

2 Die klassische Literarkritik betrachtete den Jahwenamen als ein "in den Kauf zu nehmendes unlösbares Rätsel" (vgl. Holzinger, Exodus 104). Man hat angenommen, dass in V 2 אל-יהוה von אלי herkomme und dass statt אלי , אל י׳ , also das Jota als Abkürzung für יהוה gelesen wurde. Für die folgenden Verse habe der Abschreiber die Konsequenzen gezogen und den Jahwenamen weiter verwendet (so Steuernagel nach Holzinger, Exodus 104). LXX übersetzt in V 4 und 8 κύριος , in V 5 θεός . Doch eine solche Textänderung erscheint unwahrscheinlich. Jahwe ist durchaus ursprünglich. Es heisst nur ernst zu nehmen, dass bei E der Gottesname Jahwe mit Mose einsetzt (vgl. Ex 3,14 E). Vgl. zu diesem Text auch die Übersicht bei Zenger, Sinaitheophanie 216; Kutsch, Bundesblut, in: VT 23 (1973) 26 ist weder für J noch für E oder P.

3 Vgl. Holziner, Exodus 103; Beyerlin, Sinaitraditionen 20.

den Dekalog mit Ex 24,3-8, indem er im Blick auf Ex 24, 3.4.8 den Dekalog mit דברים umschreibt[1].
V 7: zeigt eine gewisse Parallelität[2] zu V 3, sodass man annehmen kann, dass "in dieser Überlieferungseinheit zwei ursprünglich einmal miteinander konkurrierende Versionen von der Verkündigung des göttlichen Willens und der darauf folgenden ausdrücklichen Gehorsamsverpflichtung des Volkes in organischer Weise zusammengewachsen sind."[3] V 7 nennt ferner das Bundesbuch. So wird man den Vers zu einer Parallelüberlieferung, die R einfügte, rechnen können[4]. Dass על כל-הדברים האלה in V 8 ein R-Nachtrag sei[5] kann nicht begründet werden. Wollte man diese Worte streichen, dann müsste man konsequenterweise auch דברים in V 3f streichen, was aber bedeuten würde, dass die Verse total ihren Sinn verlören. Der Sinn des Blutritus wäre nicht mehr erkennbar und seine sinngemässe Einordnung nicht mehr zu vollziehen. E will das Ereignis vom Horeb berichten. "Die Worte", die sogar aufgezeichnet wurden,boten den idealen Anknüpfungspunkt für B[6] und seine Legitimierung durch das Sinai-Horeb Ereignis. V 1f und 9-11 ist eine alte[7] E nahestehende Tradition[8], die möglicherweise priesterlich überarbeitet ist[9]. Die Fortsetzung von V 8 ist 12ff.
Aus dieser Analyse ergibt sich der Anteil des E: Ex 20, 18-21,1-17 <u>24,3a b.4.5 (ohne Zebach)6.8</u>.12-14.18a b[10].

---

1 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 21; Alt, Ursprünge, KlSchr I 323 Anm. 1.

2 Vgl. Zenger, Sinaitheophanie 75.

3 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 21.

4 Dieser R fügte vielleicht auch B ein (Beyerlin, Sinaitraditionen 8f).

5 Wie Holzinger, Exodus 104 annimmt.

6 Ex 22-23,33 ist E (Schmitt, Du sollst keinen Frieden schliessen 24).

7 Zusammenstellung bei Zenger, Sinaitheophanie 217.

8 A. a. O., 76; vgl. auch Seite 28 Anm. 4.

9 Holzinger, Exodus 104.

10 Holzinger, Exodus 104f.

c. Traditionsgeschichte

Die Tradition von Ex 24,3-8 weist ein hohes Alter auf; Zeugen dafür sind: die Verbindung von עלת שלמים , die sonst nirgends im AT bezeugte doppelseitige Blutbesprendung[1] und die Beteiligung der jungen, nichtpriesterlichen Leute am Opfer[2]. Die Termini weisen in die Zeit vor die Landnahme[3]. Beyerlin[4] versuchte nachzuweisen, dass sich "eine kultisch wiederholte Szene mit ihrem Formelgut"[5] in V 3-8 widerspiegle. Die Formeln deuteten auf das sichemitische Fest, bei dem die Stämme ihr Gehorsamsversprechen gegenüber Jahwe erneuerten[6].

---

1 Diese Zeremonie ist alt und weist in die nomadische Vergangenheit Israels; vgl. Wellhausen, Reste 126f; Smith, Religion 240f; Černý, Blood Brotherhood, in: JNES 14 (1955) 161-163; de Vaux, Histoire 417; Trumball, The Blood Covenant; Kutsch, Bundesblut, in: VT 23 (1973) 27 zitiert zur Erhellung dieser Stelle den Text von Aischylos "Sieben gegen Theben" (42-48); Kutsch ist insofern im Recht als sowohl Aischylos als auch in Ex 24,3-8 jemand in Pflicht genommen wird.

2 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 47. Ob die Sitte mit der Auslösung der Erstgeburt zusammenhängt, bleibt ungewiss.

3 Vgl. Ex 18,12 E; vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 45; Dussaud, Les origines cananéennes 72.155ff.

4 Sinaitraditionen 48f.

5 Beyerlin, Sinaitraditionen 49; Alt, Ursprünge, KlSchr I 325ff; von Rad, Das formgeschichtliche Problem 44ff; Noth, System 66ff und 144ff; Kraus, Gottesdienst 57, Von Dtn 27 und Jos 8,30ff kann ein sichemitisches Bundesfest erschlossen werden. Über die Zusammenhänge mit dem Laubhüttenfest vgl. von Rad, Das formgeschichtliche Problem 42ff. Auch der Niederschrift von V 4 entspricht ein kultischer Brauch (vgl. Jos 24,26), der vor dem Exil lebendig war, auch in Jerusalem (vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 53). Doch wie Baltzer, Das Bundesformular 26 nachgewiesen hat, ist die schriftliche Fixierung ein konstitutives Element bei Vertragsschlüssen, sodass die Sitte des Aufschreibens aus der kultischen Tradition nicht vollends erklärt werden kann.

6 Vgl. Jos 24,25; vgl. zu diesem Problem auch Schmitt, Der Landtag von Sichem 56-79.

Es mag sein, dass E von solchen kultischen Formeln beeinflusst ist[1]. Doch es geht ihm nicht darum, den "Landtag von Sichem" zu erzählen, sondern die ברית "des Anfangs". V 4 berichtet die Aufrichtung von zwölf מצבה und einem Altar durch Mose. מצבה ist Singular, obwohl es sich um zwölf Masseben handelt. Dieser Singular gab Anlass zu mancher Spekulation: Man argumentierte, dass es vor dem "Landtag zu Sichem" kein Zwölfstämmevolk gab und am Sinai höchstens ein paar Clans beteiligt waren, die später im Stämmeverband Israels aufgegangen sind[2]. Man brachte auch den Singular mit der einen Massebe von Sichem in Verbindung[3]. Demnach würden sich die zwölf Masseben von der einen Massebe zu Sichem herleiten[4]. Bei all diesen Theorien hat man den Eindruck, als würde man das Pferd beim Schwanz aufzäumen. Es ist in manchen Sprachen durchaus möglich, dass ein Substantiv im Singular dasteht und daneben die Zahl der von diesem Substantiv ausgedrückten Gegenstände etc.[5]. Wir müssen also daran festhalten, dass die Zwölfzahl unabhängig von der Zahl der Stämme existiert hat. In Gilgal und am Fusse des Hala el Bedr sind uns z.B. bereits je 12 Steine begegnet. Ohne nun auf die ganze Problematik

---

1 E verwendet auch nicht durchwegs eine kultisch geprägte Terminologie. Beyerlin, Sinaitraditionen 47 behauptet z.B., dass אגן ein kultisch determinierter Begriff für eine Opferschale sei. Das ist allerdings ein gewaltiger Irrtum. Das Wort kommt nur in Ex 24,6 Jes 22,24 und Hld 7,3 vor (Mandelkern, Konkordanz 11). Bei Jesaja ist אגן ein Küchengeschirr, im Hohen Lied wird אגן mit einem Mädchennabel verglichen. Die Begriffe für Opferschale sind מזרק und מנקיות .

2 Vgl. Noth, System 65f; Mowinckel, Rahelstämme 137; Weiser, Deboralied, in: ZAW 71 (1959) 87.

3 Vgl. Schmid, Mose 69.

4 A. a. O., 69f.

5 So z.B. im Ägyptischen, worauf mich Prof. Dr. O. Keel in einer Besprechung im August 1972 in Fribourg hinwies (vgl. auch Gardiner, Grammar 192ff). Die Möglichkeit besteht auch im Hebräischen (vgl. Wein-

einzugehen, wo sich der Sinai-Horeb der Bibel tatsächlich befindet, muss man doch auf die starke Verbindung des Mose zu den Midianitern hinweisen[1], sodass es nicht ganz abwegig ist, anzunehmen, dass sich der "Sinai" im Gebiet der Midianiter befunden hat[2]. Die zwölf Masseben am Fusse des Hala el Bedr sind jedenfalls interessant. Es wird dadurch wahrscheinlich, dass nicht Mose die Masseben aufstellte, sondern dass ein bereits vorhandenes Heiligtum benützt wurde. Auch der eigenartige Blutritus weist auf Bräuche, die in Arabien geübt wurden[3]. Im späteren Israel werden dann die zwölf Masseben, von der die Tradition sprach, in Verbindung zum Zwölfstämmevolk gesehen. Ob E die so gestaltete Tradition vorfand oder selber so gestaltete, ist heute nicht mehr feststellbar.

d. Die E-Interpretation

ויכתב משה את כל דברי יהוה וישכם בבקר ויבן מזבח
תחת ההר ושתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל:

Die Masseben werden in Entsprechung zum Zwölfstämmevolk gesehen, sie repräsentieren also, sind Vertretungssymbole des Volkes. Das alleine lässt noch nicht den religiösen Charakter der Masseben erkennen. Wir müssen den Blutritus von V 6.8 heranziehen: ויקח משה חצי הדם וישם באגנת וחצי הדם זרק על המזבח: ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם-הברית אשר כרת יהוה עמכם על-הדברים האלה:

---

green, Grammar 244; auch im AT selber gibt es eine solche Verwendung (vgl. 1 Kön 20,1.16 2 Kön 24,14); das Targum Onkelos interpretiert: ... ותרתא עסרי קמן ... (vgl. Sperber, The Bible in Aramaic I 130); der samaritanische Pentateuch hat eine Pluralform, vermeidet aber das Wort "Massebe": ... ושתי עשרה אבנים ... (vgl. von Gall, Der hebräische Pentateuch der Samaritaner 167).

1 Vgl. Ex 2,11-25 JEP 3,1fJE 18,1-27 E; vgl. de Vaux, Yahwisme, Eretz Israel 9 (1969) 28-32.

2 Man lokalisierte den Gottesberg nach E auch in der Nähe von Kadesch (vgl. Schmid, Mose 29).

3 Vgl. Seite 204.

Die eine Hälfte des Blutes wird auf den Altar gesprengt, die andere Hälfte auf das Volk. Die Masseben bleiben völlig unberücksichtigt. Der Altar wirkt für diese archaische Zeremonie wie ein Fremdkörper. In Analogie zu den arabischen Beispielen[1] ist auch kein Altar vorauszusetzen[2], sondern eine Hauptmassebe, die den Gott beim Vertragsabschluss vergegenwärtigte[3]. Für E ist aus dieser Hauptmassebe der Altar geworden, der nun Gott vergegenwärtigte und symbolisierte[4]. Die das Volk repräsentierenden Masseben werden ebenfalls mit Blut besprengt worden sein. Dieser Ritus wird aber übergangen und das Blut direkt auf das Volk gesprengt. So stehen eigentlich die zwölf Masseben trotz der in V 4 noch zugegebenen Beziehung ziemlich isoliert. Bei dieser entscheidendsten[5] ברית des AT haben also die Masseben nach E keine tiefe, religiöse Bedeutung mehr[6]. Ja es ist sogar wahrscheinlich, dass die Haupmassebe durch den Altar ersetzt worden ist.

---

1 Die Massebe war zugleich Altar; vgl. Smith, Religion 153.155; de Vaux, Lebensordnungen II 284; vgl. auch Canaan, Das Blut, in: ZDPV 79 (1963) 8-23; McCarthy, The Symbolism of Blood, in: JBL 88 (1969) 166-176.

2 Dass es im höher entwickelten Südarabien Altäre gab, ist kein Gegenbeweis; vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 258; für die hebräischen Gruppen des Sinaiereignisses darf aber keine hohe Kulturstufe vorausgesetzt werden; vgl. Barthélemy, Gott mit seinem Ebenbild 114.

3 " ... the altar will represent the glory of the Lord ..." (Cassuto, Exodus 311); Kutsch, Bundesblut, in: VT 23 (1973) 27 behauptet, dass es ungewöhnlich sei, dass der Altar die Gottheit vertrete. Diese Annahme mag für eine späte Zeit zutreffen, ist jedoch für die frühe Zeit eine unbewiesene Behauptung, die das Gewicht positiver Zeugnisse gegen sich hat (vgl. auch Seite 150f).

4 Vgl. Seite 158.

5 Der Begriff "Bund" ist hier direkt falsch. Dem Menschen wird eine Verpflichtung auferlegt, Gott verpflichtet sich nicht! (vgl. Kutsch, Von ברית zu Bund, in: KuD 14 (1968) 163; vgl. Zimmerli, Erwägungen 171-190; ferner vgl. Thiel und Kutsch, BZAW 1967, 133ff).

6 LXX: καὶ δώδεκα λίθους.

4.5 Jos 24,26.27a[1]

26 ויכתב יהושע את-הדברים האלה בספר תורת אלהים ויקח אבן גדולה ויקימה
שם תחת האלה אשר במקדש יהוה: 27 ויאמר יהושע אל-כל-העם הנה האבן
הזאת תהיה-בנו לעדה כי-היא שמעה את כל-אמרי יהוה אשר דבר עמנו ...

Beim feierlichen Akt der Fixierung der ברית wird ein grosser Stein aufgestellt und die Stätte als Jahweheiligtum ausgegeben. Doch das AT kennt in Sichem den

---

1 Jos 24 ist in literarkritischer und traditionsgeschichtlicher Hinsicht ein schwer in den Griff zu bekommendes Kapitel. Wir setzen hier voraus, dass die Verse 26.27a elohistisch sind. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung dieses Kapitels werde ich später vorlegen. Es sei nur auf einige grundlegende Arbeiten hingewiesen: Auerbach, Überarbeitung, in: VTS 1 (1953) 1-10; Baltzer, Bundesformular; Beyerlin, Paränese 9-29; Beauchamp, Propositions sur l'Alliance de l'Ancient Testament, in: RSR 58 (1970) 161-193; Brekelmans, Credo, in: Tijdschrift voor Theologie 3 (1960) 1-10; Clements, Baal-berith, in: JSS 13 (1968) 21-32; Cross, Yahweh, in: HThR 55 (1962) 225-257; Haran, The Religion of the Patriarchs, in: ASTI 4 (1965) 30-55; Hoffmon, The Exodus, Sinai and the Credo, in: CBQ 27 (1965) 101-113; L'Hour, L'alliance de Sichem, in: RB 69 (1962) 5-36.161-184.350-368; Kutsch, Bund, in: TQ 150 (1970) 299-230; Maag, Jakob-Esau-Edom, in: ThZ 13 (1957) 418-429; Maag, Sichembund, in: VTS 16 (1967) 205-218; Maag, Der Hirte Israels, in: SThU 28 (1958) 2-28; Maag, Jahwäs Begegnung, in: AsSt 18 (1965) 252-269; McCarthy, Der Gottesbund; Mendenhall, Law and Covenant; Nielsen, Shechem; North, The Hivites, in: Bibl 54 (1973) 43-62; Perlitt, Bundestheologie 239-284;; Richter, Systembildung 175-212; Saydon, The Conative Imperfect in Hebrew, in: VT 12 (1962) 124-126; Schmitt, Landtag; Schreiner, Credo, in: Conc 2 (1966) 757-762; Thompsen, Credo, in: The Reformed Theological Review 27 (1968) 51-64; Wächter, Landnahme, in: WZ Rostock 17 (1968) 411-419; Zenger, Jahwe und die Götter, in: ThPh 43 (1968) 338-359; Zenger, Herausführungsformel, in: ZDMG Suppl 1 (1969) 334-342; Zimmerli, Gesetz, in: ThLZ 85 (1960) 481-498.
Für die literarkritische Zuordnung von V 26 und 27a vgl. auch Noth, System 137; Baltzer, Bundesformular 36; Schmitt, Der Landtag von Sichem 13f. Die Streichung von V 26a als Glosse (so Noth, System 137) dürfte nicht zu rechtfertigen sein.

kanaanäischen Tempel des Baal-Berit[1]. Wie die Ausgrabungen ergaben, ist der Tempel und die gefundene Massebe aus der Zeit um 1450, typisch kanaanäisch[2]. Das macht immerhin wahrscheinlich, dass der Stein von Jos 24,26 mit der gefundenen Hauptmassebe identisch ist[3]. Die Massebe wird eine Baals-Repräsentation gewesen sein[4]. Da "der Landtag zu Sichem" als historisches Ereignis gelten kann[5], hat dieser Landtag Massebe und Heiligtum bereits vorgefunden. Es ist naheliegend, dass Josua dabei die Baal-Massebe in eine Jahwe-Massebe umdeutete. Das allerdings umhüllt unser Text mit Schweigen. Der E-Text sagt nur, dass der Stein[6] Zeuge ist[7], weil er die Worte Jahwes gehört hat.
E versteht also den Stein nicht als Jahwe-Vergegenwärtigung und Jahwe-Symbol. Gegenüber dem in den Patriarchengeschichten vorkommenden Verständnis der Masseben ist hier -wie auch in Ex 24,4.6.8- eine Entwicklung zu erkennen, und zwar vom realsymbolischen zum vertretungssymbolischen Verständnis bzw. zur vertretungssymbolischen Deutung, die in Jos 24,27a darin mündet, dass der Stein nur mehr Zeuge der Jahweworte ist[8].

---

1 Vgl. Ri 9,4; vgl. Milik, Le sanctuaire de Ba'al Berit à Sichem, in: RB 66 (1959) 560-562; Richter, Richterbuch 304ff.

2 Vgl. Haag, Sichem, BL 1584.

3 Vgl. Sellin, Die Masseben des El-Berit in Sichem, in: ZDPV 51 (1928) 122; vgl. auch Gen 33,20 E und dazu die Biblia Hebraica 50 Anm. zu V 20.

4 Vgl. Ri 9,4.6; vgl. die Biblia Hebraica 381 Anm. zu V 6.

5 Vgl. Schmitt, Der Landtag von Sichem 80ff.

6 Das Wort "Massebe" wird nicht gebraucht.

7 Vgl. de Vaux, Histoire 416. Der Stein ist jedoch in einem anderen Sinn Zeuge als beim Vertrag zwischen Laban und Jakob Gen 35,45ff E, wo die Massebe die Gottheit vergegenwärtige.

8 Ein religiöser Kontext ist aber noch gegeben.

4.6 Zusammenfassung

Wenn wir auf die behandelten Texte zurückblicken, können wir feststellen, dass die Masseben von E positiv gesehen werden. Wie bereits angedeutet, ist aber in der Bewertung der Masseben durch E eine Entwicklung zu erkennen. Die Masseben der Patriarchenzeit werden ganz in ihrer kanaanäisch-theologischen Konzeption belassen[1] und als Realsymbole der göttlichen Gegenwart verstanden. Die Grabmassebe Rahels wird zwar nicht "definiert", doch ist auch hier ein religiöser Kontext gegeben[2]. Ab Mose ändert sich aber das E-Verständnis. Hier setzt eigentlich erst die E-Konzeption ein, die sich von der kanaanäisch-theologischen unterscheidet. Beim Schliessen der Berit am Gottesberg ist die realsymbolische Bedeutung der Massebe auf den Jahwealtar übertragen[3] und beim "Landtag von Sichem" ist es indirekt ausgesprochen, dass die Massebe kein Realsymbol mehr ist. Diese Unterscheidung zwischen vormosaischem, kanaanäisch-theologischem, Verständnis und mosaischem wird das Werk der elohistischen Interpretation sein[4]. Ähnlich wie beim Traum ist die Unterscheidung zwischen legitimer kanaanäischer Religiosität und mosaischer Religiosität erkannt und kosequent durchgeführt. Die archaisch-kanaanäisch-theologische Theophanie, die Gott im heiligen Stein offenbar werden liess, ist damit überschritten und die Gegenwart Gottes in der Verpflichtung durch die Berit erkannt[5]. So tritt E der "sakrifiziellen Verfügung"[6] Gottes entgegen, d.h. gegen die kanaanäische

---

1 Wir unterscheiden zwischen kanaanäischer Theologie (vgl. Gen 28,10ff) und kanaanäischer Volksfrömmigkeit (vgl. etwa Jer 2,27).

2 Der Tod an sich ist für den antiken Menschen schon ein religiöses Ereignis (vgl. AOT 8-12; II D VI, 13-41).

3 Vgl. Seite 207.

4 Dieser Prozess kann schon vor E begonnen haben.

5 Vgl. Jos 24.

6 Eichrodt, Theologie I 66.

Volksfrömmigkeit, die Stein und Gottheit identifizierte. Theologische Spekulation einer Elite steht einer archaisch gebliebenen Volksfrömmigkeit gegenüber. Ein dauernder Erfolg konnte dem nicht zuteil werden. Was sich dann einige Jahre später bei Hosea[1] abzuzeichnen beginnt, mündet bei D, Dtr, Jeremia u.a.[2] in die radikale Ablehnung der hl. Steine.

---

1 Vgl. auch die interessante Studie: Ruppert, Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea, in: Bibl 52 (1971) 488-504.

2 Vgl. die graphische Darstellung Seite 172.

V

D I E   H E I L I G E N   B Ä U M E

1. Allgemeines

Bäume, die als heilig gelten, gibt es in fast allen archaischen Religionen der Welt[1]. Der Mensch musste schon sehr früh den Baum "erwählt" haben; denn er manifestiert den Ablauf des natürlichen Lebens, er stirbt und ersteht wieder[2] und weist dadurch für die Erfahrung des archaischen Menschen auf eine aussermenschliche Wirklichkeit, auf die Welt als Ganze. Der Baum ist mit "Leben begabt"[3]. Er ist für den Menschen Real- und nicht bloss Vertretungssymbol. "Man kann darum eigentlich gar nicht von einem 'Baumkult' sprechen. Niemals ist ein Baum um seiner selbst willen angebetet worden, sondern immer um dessetwillen, was durch ihn hindurch sich

---

1 Vgl. Eliade, Die Religionen 297-376; Eliade, Patterns 265-330; Heiler, Erscheinungsformen 67-77; van der Leeuw, Phänomenologie 42ff; Erdmann, Baum, RAC 2 1-34; Kern, Baumcultus, PW 3 155-167; Ebeling, Baum, RealA 1 435; Schwarte, Baumkult, LexAW 445f; Bötticher, Baumcultus bei den Hellenen; Mannhardt, Wald und Feldculte; Wales, The Sacred Mountain in Old Asiatic Religion, in: JRAS (1953) 23-30; Weniger, Altgriechischer Baumkultus; Viennot, Le cult de l'arbre dans l'Inde ancienne; Spiess, Lebensbaummotive, in: Anthropos 52 (1957) 288-289; Schmidt, Gottesidee VII 3. Abt. I 82; die neueste und ausführlichste Behandlung, die fast alle Kulturen und Religionen berücksichtigt, ist von James, The Tree of Life; für Ägypten vgl. Kees, Baumkult, RÄRG 82-87; Gamer-Wallert, Baum, heiliger, LÄ I 655-660; Moftah, Die uralte Sykomore und andere Erscheinungsformen der Hathor, in: ZÄS 92 (1965) 40-47; Moftah, Die heiligen Bäume im alten Ägypten (ungedruckte Dissertation); Buhl, The Goddesses of the Egyptian Tree Cult, in: JNES 6 (1947) 80-97 (Der Aufsatz von Buhl zeigt, dass sich verschiedene Göttinnen in Bäumen manifestieren); Kees, Götterglaube 84ff; für Semiten vgl. Wellhausen, Reste 104f; Smith, Religion 142-150; Zapletal, Totemismus 60f; Vincent, Canaan 131f; Dhorme, L'evolution religieuse d'Israel I 325; Lagrange, Etudes 158-180; McCown, Hebrew High Places, in: JBL 69 (1950) 205-219; Widengren, The King, Uppsala Universitets Arsskrift 4 (1951) 1-80; Lods, Israel 229-231.

2 Vgl. Eliade, Die Religionen 304.

3 Vgl. Jastrow, Die Religionen I 48 und 202.

'offenbarte', was er miteinbegriff und bedeutete."[1]
Das reiche religionsgeschichtliche Material über heilige Bäume kann folgendermassen zusammengefasst werden[2]:
1) Verbindung Baum-Stein-Altar[3]. 2) Baum als Bild des Kosmos. 3) Der Baum als kosmische Theophanie. 4) Der Baum als Symbol der Fruchtbarkeit, in Verbindung mit der Wassersymbolik und der Magna Mater. 5) Der Baum als Mittelpunkt der Welt[4]. 6) Mythische Verbindung von Baum und Mensch. 7) Der Baum als Symbol der Auferstehung, der Vegetation, des Frühlings, der "Wiedergeburt" des Jahres.

---

1 Eliade, Die Religionen 303; vgl. auch Perrot, Les Représentations de l'Arbre Sacré 19; Danthine, Le palmier-dattier et les arbres sacrés 163f.

2 Nach Eliade, Die Religionen 301; zur Ikonographie der benachbarten Kulturen Kanaans siehe: AOB 595f; ANEP 80.95.91.114.156.185.236.351.367.374.451.617. 656.667-669.696.672.697.698.858; AOBPs 87.89.100. 162a.180.182.186.190f.202.220a.253f.255.280.352.479f; Moortgat-Correns, Altorientalische Rollsiegel, in: MüJdBK 3 (1955) Abb. 38.40.41.43; Beek, Baum, BHH 1 204 Abb.2.3; Parrot, Le Musée du Louvre Abb. 2.4.37; BL 1588; Siehe besonders die mykenischen Darstellungen, die mit denen aus Palästina grosse Ähnlichkeit aufweisen: Perrot, Les Représentations de l'Arbre Sacré Pl. 16 Abb. 72f (vgl. dazu 93). Abb.74f (vgl. 95 und 97). Pl. 17 Abb 77f (vgl. 96f). Abb. 79 und 79a (vgl. 94f); Vanel, L'Iconographie du Dieu de l'Orage 173 Abb. 11. 177 Abb. 30; Frankfort, A Study of Ancient Near East Religion Fig. 21; für Ägypten siehe auch: Kees, Götterglaube Abb. 6 (vgl. 51). Abb. 7 (vgl. 88). Taf. III a.b. Taf. VIII a; Michalowski, Ägypten Abb. 119f.246.355-362.638; Moftah, Die uralte Sykomore, in: ZÄS 92 (1965) Abb. 1-7; vgl. auch Deimel, Gen. cc. 2/3 cum monumentis Assyriis comparata, in: VD 4 (1924) 284-287.312-315; Jeremias, Das Alte Testament im Licht des Alten Orient 96 Abb. 33. 97 Abb. 34.

3 Vgl. James, The Tree of Life 32f.

4 Vgl. auch die Vermutungen Margulis, A Weltbaum in ugaritic Literature, in: JBL 90 (1971) 481f (Er zitiert den ugaritischen Text RS 24.245, 4b-5a und versucht eine neue Übersetzung zu geben, die darauf hinausgeht, dass ein Wort des Textes Weltbaum, bzw. kosmischer Baum heissen soll).

2. Die heiligen Bäume in der kanaanäischen Religion

Nicht jeder Baum gilt als heilig bzw. gleich intensiv heilig. Bedingt durch die klimatische Situation Syrien-Palästinas kommt aber der Vegetation eine besondere Bedeutung zu, sodass der Baum in Erzählung und Ikonographie oft vorkommt. Das zeigt schon ein kurzer Blick ins AT:
In Am 2,9 werden die Kanaanäer mit Zedern und Eichen verglichen, ein Bild der Unüberwindbarkeit[1]. Doch Jahwe konnte auch sie überwinden, selbst den Stumpf[2]. In Sach 11,2 wird die stolze Weltmacht mit verschiedenen Bäumen verglichen[3]. Aber all diese Pracht wird der Verheerung anheimfallen[4]. In Ps 29,5 zerschmettert die Stimme Jahwes die Libanonzedern[5]. In Jer 11,19 vergleicht sich der Prophet mit einem entwurzelten Baum[6]. In der alten Baumfabel Ri 9,7b-15[7] wird das Königtum massiv kritisiert. Im Hld 2,3 heisst es: "Wie ein Apfelbaum unter den Waldbäumen, so ist mein Geliebter unter den jungen Männern. In seinem Schatten, so heiss begehrt, möchte ich sitzen und seine Frucht ist meinem Gaumen süss." Der Apfelbaum ist Sinnbild der Liebe. Das Bild zeigt, dass der Baum nicht ausschliesslich Symbol des Weiblichen sein muss[8]. Die Taboreiche von 1 Sam 10,3[9] ist topographischer Anhaltspunkt[10], ebenso die Eiche von

---

1 Vgl. Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten 142.

2 Echtes Wort; vgl. Fohrer, Einleitung 476.

3 Deuterosach; vgl. Fohrer, Einleitung 515.

4 Elliger, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II 158f.

5 Zu Ps 29 vgl. Seite 113ff.

6 Echtes Wort; vgl. Fohrer, Einleitung 433.

7 Vgl. Hertzberg, Josua, Richter, Ruth 205; Richter, Richterbuch 282ff.

8 Vgl. Ringgren, Sprüche ... Klagelieder 267.

9 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 94; junge Stelle; vgl. Fohrer, Einleitung 235.245.

10 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 94.

Ri 4,11[1]. Man setzt sich auch gerne unter Bäume, weil es heiss ist[2]. In Palästen und Heiligtümern gibt es Baumpflanzungen[3]. Der Baum wird auch auf Gegenständen des täglichen Lebens abgebildet[4]. Er ist Bild der Lebensfülle schlechthin[5]. Ähnlich wie bei den Masseben müssen wir aber auch hier sagen, dass der Baum keine profane Grösse in unserem modernen Sinn ist; nur die Intensität des Heiligen ist verschieden[6].

2.1 Bäume und Orakel

Die Verbindung von Baum und Orakel ist weit verbreitet[7]. Aus dem geheimnisvollen Rauschen der Blätter und Äste glaubte man eine Stimme zu hören. Im Text VI AB III, 13 heisst es: hwt. waṯnyk rgm's. wlhŝt abn[8], "Etwas will ich dir mitteilen: Bäume reden darüber und Steine flüstern davon"[9]. Die Gottheit verkündet die kosmische Ordnung[10] im "Sprechen" der Bäume[11]. Abraham kommt bei seinen Wanderungen nach Sichem zum Orakelbaum[12] des kanaanäischen Heiligtums[13]. Auch die

---

1 Alte Stelle; vgl. Fohrer, Einleitung 226.

2 Vgl. 1 Sam 14,2 22,6 1 Kön 13,14.

3 Vgl. AOBPs 202.191; Michalowski, Ägypten Abb. 355-362; Mescha-Inschrift, Zeile 21 (KAI Nr. 181).

4 Vgl. ANEP 67.

5 Vgl. Haag, Der Mensch im Anfang 117.

6 Vgl. Seite 168.

7 Vgl. Smith, Religion 149.

8 Gordon, Ugaritic Textbook 255.

9 Aistleitner, Texte 33f; vgl. Gray, Legacy 46.

10 Gese, Die Religionen Altsyriens 54.

11 Dieses Sprechen ist für den Menschen bedeutsam; G. Copways überliefert ein ähnliches indianisches Beispiel: "Ich bin es, der in der Binse flüstert, Ich schüttle die Bäume." (Müller, Religionen 201).

12 Gen 12,6 J; vgl. Jirku, Dämonen 40; vgl. Ri 9,6.

13 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 135; de Vaux, Lebensordnungen II 94.

Geschichte von der Prophetin Debora, Ri 4,5, die unter der Palme den Israeliten Recht sprach, weist möglicherweise in diese Richtung[1]. In Num 17,16-26 P finden wir ein Staborakel. Der blühende Stab ist ein Mandelbaumzweig[2]. Hos 4,12[3] nennt das Orakelwesen. Unter "Holz" wird man einen Baum, eine Aschere, zu verstehen haben[4].

Die Gottheit selber kann durch den Baum ein Orakel geben. So künden die Schritte Jahwes im Baka-Gehölz David den Sieg über die Philister voraus: 2 Sam 5,24[5].

Ein ähnliches Phänomen treffen wir im islamischen Arabien. Jazid I war im Zweifel, durch wen er die aufständischen Mediner bekämpfen sollte. Da sah Muslim b. Uqba im Traum einen Gharqadbusch, von dem her die richtige Antwort kam[6].

2.2 Baum und Tote(r)

In Byblos ist die Vorstellung beheimatet, dass eine Zeder aus dem toten Osiris hervorgegangen ist[7]. Sethe veröffentlichte folgenden ägyptischen Text: "O Osiris N.N. Zu dir kommt die Zeder, die aus Osiris hervorgegangen ist, der schöne Saft, der aus der mḥj-Flut hervorgegangen ist; sie (die Zeder) empfängt dich in Frieden

---

1 Alte Notiz, dtr bearbeitet; vgl. Fohrer, Einleitung 226; Hertzberg, Josua, Richter, Ruth 174; de Vaux, Lebensordnungen II 94; Richter, Richterbuch 39-42.

2 "Sah der Mensch in dem Grünen der Bäume das Sichtbarwerden übermenschlicher Kräfte, so konnte dann leicht der Brauch entstehen, dass man an ein Sprossen auch eines abgeschnittenen Zweiges glaubte ... " (Jirku, Materialien 10); Vgl. auch Canaan, Der Schwur, in: FrancLA 12 (1961/62) 115 (Schwören beim Leben eines Ästchens im heutigen Palästina).

3 Echtes Wort; vgl. Wolff, Hosea 93.

4 A. a. O., 205; Rudolph, Hosea 110; de Moor, אשרה ThWAT I 479.

5 Vgl. Jirku, Dämonen 40; Hertzberg, Samuelbücher 224f.

6 Wellhausen, Reste 205.

7 Sethe, Osiris, in: ZÄS 47 (1910) 71.

mit ihren eigenen Armen, wie getan wurde dem Osiris in der Urzeit ... o wie viele (sonst noch sind) in den Ländern über allen Meeren, die hervorgegangen sind unter den Bäumen, tut ... mit dem, der mit ihm hervorgegangen ist."[1]

Der tote Osiris[2] wird von der Zeder umschlossen und so in die Vitalität des Baumes aufgenommen[3]. Da die Zeder in Ägypten nicht heimisch ist[4], hat man dort andere Bäume an die Stelle der Zeder treten lassen[5]. In Ägypten besass jede grössere Stadt ein Osirisgrab mit Baum[6]. Das AT überliefert, dass man Tote gerne bei Bäumen bestattete: Abraham hatte Sara auf dem Grundstück von Efron in Machpela, wo Bäume standen, begraben[7].
1 Sam 31,13 lesen wir, dass Saul mit seinen drei Söhnen תחת האשל bei Jabesch begraben wird. Der chronistische Bericht, 1 Chr 10,12, sagt dasselbe[8]. Sowohl P als auch Dtr verstehen diese Bäume als einfache Grabbäume. Es lässt sich kaum noch eine religiöse Bedeutung erkennen; sie werden aber doch wohl religiöse Bedeutung gehabt haben. Wie Philo von Byblos[9] überliefert, repräsentierten Bäume/ Stäbe[10] die Toten: Τούτων δὲ

1 Vgl. Sethe, Osiris, in: ZÄS 47 (1910) 72.

2 Vgl. Frankfort, Kingship 197ff.

3 Vgl. Gamer-Wallert, Baum, heiliger, Lexikon der Ägyptologie I 660.

4 Vgl. Sethe, a. a. O., 73.

5 A. a. O., 73.

6 A. a. O., 72; vgl. Kees, Baumkult, RÄRG 83; Kees, Götterglaube 88 Abb. 7.

7 Gen 23,17 P; vgl. Gunkel, Genesis 277; van Selms, The Canaanites in Genesis, in: OTS 14 (1958) 208f.

8 Alte Überlieferung; vgl. Fohrer, Einleitung 238; Zur Chronik vgl. Noth Überlieferungsgeschichtliche Studien 135; zum Grab im AT vgl. Wolff, Anthropologie 152-154.

9 Praep. Evang. 30,10,11 (Clemen, Phönikische Religion 22).

10 Bauer, Wörterbuch 1453f.

τελευτησάντων, τοὺς ἀπολειφθέντας φησὶ ῥάβδους αὐτοῖς ἀφιερῶσαι καὶ τὰς στήλας προσκύνειν ...

Eine ägyptische Wandmalerei. 11-9. Jh., zeigt zwei Dattelpalmen und eine Sykomore am Ende des Kulturlandes. Ein Opfertisch und Becken mit Reinigungswasser stehen dabei. Daneben sind drei Gräber, vor denen eine klagende Frau sitzt[1].

2.3 Der Baum als heiliger Ort der lebensspendenden Kraft

Der Baum als lebensspendene Kraft ist eines der häufigsten Themen der altorientalischen Ikonographie: Tell Ḥalaf: Basalt-Relief, 9. Jh.; in der Mitte steht ein stilisierter Baum, rechts und links je eine menschliche Gestalt[2]. Relief, 9. Jh., eine Dattelpalme, die als weiblich gedacht ist, wird von einem Mann mit einer Leiter bestiegen[3].
Karatepe: Basalt-Stele, 8. Jh., eine Frau säugt vor einer Palme ein Kind. Der Baum gibt ihr gleichsam die Kraft dazu[4].
Enkomi-Alasia (Zypern): Goldlamelle, 1450-1350; Darstellung eines sprossenden Lebensbaumes mit Keruben[5].
Ugarit: Rollsiegel mit Abbildungen des Lebensbaumes[6].
Megiddo: Keramikscheibe, 1345-1200, stilisierter Baum mit drei Paaren antithetischer Ziegen. Die Fische deuten das Wasser an[7].

---

1 AOBPs 66 Nr. 87.

2 ANEP 654.

3 ANEP 96.

4 ANEP 798; vgl. dazu den ugaritischen Text SS, Zeile 64, wo Aṯrt Götterkinder säugt (vgl. auch ANEP 829); vgl. Eliade, Die Religionen 346f.

5 AOBPs 126 Nr. 190; vgl. Gese, Lebensbaum, in: AOAT 18 (1973) 77-85.

6 Vgl. Schaeffer, Les Fouilles de Ras Shamra-Ugarit, in: 16 (1935) Pl. 35.

7 AOBPs 120 Nr. 181.

Sehr schöne Bilder mit solchen und ähnlichen Motiven sind von Ägypten bekannt:
Relief in der Mastaba des Tin Sakkara, 5. Dynastie; ein Baum ist von Ziegen flankiert[1].
Malerei, Grab des Amen-Nacht, Nr. 218, 19/20. Dynastie, 1345-1085; unter einem grossen, belaubten Baum trinkt jemand Wasser[2].
Malerei, Deir el Medine, Grab des Sennudjem, Nr. 1, 19. Dynastie, 1345-1200; Darstellung eines grossen belaubten Baumes, unter dem Wasser fliesst[3].
Malerei, Deir el Medine, Grab des Paschedu; Der Tote trinkt im Schatten der Dumpalme das Wasser des Westens[4].
Der König hat besonders an der sprossenden Vitalität des Baumes teil: Sandsteinrelief, Medinet Habu, 1165, der Thronname des Königs wird von Thot und zwei anderen Gottheiten auf die Blätter des Ischedbaumes geschrieben[5].
Der Baum in seinem Sterben und Erstehen, in seiner vitalen Kraft, war direkt prädestiniert, ein heiliger Ort zu sein. So erfolgt z.B. die Ausrufung Abimelechs zum König, Ri 9,1-57, bei der Eiche des Malsteines zu Sichem[6]. Auf einer tyrischen Münze, 3./4. Jh., ist ein Heiligtum abgebildet. Neben den Masseben steht ein grosser, belaubter Baum[7].
Der heilige, lebensspendende Baum kann auch Ort der

---

1 Michalowski, Ägypten Abb. 246; zu diesem Motiv passt gut die Erzählung Gen 30,25-43 JE. Jakob schält die weisse Schicht der Stäbe von Mandelbäumen etc. heraus und stellt die Stäbe in die Tränkrinne, damit sich dort die Schafe paarten. Dem Mandelbaumzweig wurde eine ganz besondere Kraft zugeschrieben, vgl. den ugaritischen Text 55,6 (Gordon, Ugaritic Textbook 175); Vgl. auch Jirku, Materialien 22-25.

2 AOBPs 331 Nr. 479.

3 AOBPs 330 Nr. 480.

4 Michalowski, Ägypten Abb. 120.

5 AOBPs 239 Nr. 352.

6 Alt, dtr bearbeitet; vgl. Fohrer, Einleitung 228

7 AOBPs 161 Nr. 247.

Theophanie sein. Vorstellungen davon haben sich im AT erhalten: In der jahwistischen Tradition Gen 18,1ff erscheint Jahwe Abraham bei der Terebinthe Mamres[1]. J lässt ferner dem Mose in Ex 3,1a.2.3.4a.5 Jahwe im brennenden Dornbusch erscheinen[2]. Auch an einem Relief aus Tyrus findet sich ein von einer Schlange umwundener Ölbaum, der in Flammen steht. Die Darstellung des brennenden Dornbusches(Baumes) ist ein Symbol für eine Verbindung einer Gottheit mit Reschef-Aspekt und einer weiblichen Gottheit[3]. Das Feuer ist bei J wohl Zeichen der Heiligkeit Jahwes[4], ein Bild, das eigentlich keiner rationalistischen Erklärung bedarf[5]. Ri 6,11[6] weiss zu berichten, dass sich der Engel Jahwes unter der Terebinthe von Ofra niederliess[7].

Im AT und ausserbiblischen Belegen wird der Baum am häufigsten jedoch mit der Mutter-, Fruchtbarkeits- und Liebesgöttin assoziiert[8].

---

1 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 175.

2 Vgl. Freedman, The Burning Bush,in: Bibl 50 (1969) 245-246.

3 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 197 Anm. 133.

4 Vgl. Lindeskog, Feuer, BHH 1 480.

5 Vgl. Jirku, Dämonen 40; Noth, Das zweite Buch Mose 26; Gaster, Myth 230: " ... that in ancient times the appearance of an 'automatic fire' was always regarded as a prime form of divine manifestation ... "

6 Vordtr; vgl. Fohrer, Einleitung 228f.

7 de Vaux, Lebensordnungen II 129.

8 Atirat ist in Ugarit Gemahlin Els (Albright, Gods 165), Mutter der Götter (Gese, Die Religionen Altsyriens 149), wird "Heiligkeit" genannt (vgl. II K I-II, 10f. III AB B, 20f). Sie spielt im Kult eine bedeutende Rolle (Gese, a. a. O., 150) und hatte Heiligtümer in Sidon und Tyrus (I K, 198f). Ihre Existenz gilt heute als sicher (vgl. Smith, Religion 145 Anm. 272; Pavlovsky, De religione Canaanaeorum, in: VD 27 (1949) 158; Patai, The Goddess Aŝera, in: JNES 24 (1965) 37f; Mulder, Kanaänitische Goden 39ff; Bernhardt, Aschera, in: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 13 (1967) 163-174; Helck, Betrachtungen 149-212;

Die Assoziation kann teils sehr lose sein, teils bis

Largement, La Religion Canaanéenne 184). Zu den Erscheinungsformen der Göttin vgl. Patai, a. a. O., 40. Zur Verbindung von Atirat zu Ashirtu und Ashrata vgl. Dhorme, L'evolution religieuse I 325 und Patai, a. a. O., 39. Ihr Name findet sich im ganzen Orient (vgl. de Moor, אשרה ThWAT 1 473f; Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln 60-65; AOT 371; KAI 27,10? 239,3 247,4 248,7 228, A 3.16. Ausführliche Zusammenstellung des Materials bei Reed, The Asherah in the Old Testament 69-86). Etymologisch kann Atirat von der Wurzel ṯr "Heiliger Ort" abgeleitet werden (vgl. Gese, a. a. O., 150), was die Bezeichnung Qds bestätigt. Eine Stele der Nekropole von Theben zeigt, dass Qds (Aussprache: Qudshu; vgl. Albright, Die Religion Israels 91; Belege für die Identifizierung von Atirat und Qds a. a. O., 217f Anm. 17. Unter dem Namen Qds war besonders die sexuelle Seite der Göttin hervorgehoben, vgl. Maag, Syrien-Palästina 589) mit Anat und Astarte nicht identifiziert werden kann (vgl. Gese, a. a. O., 152f; Astour, La Triade de Déesse de Fertilité a Ugarit, in: Ug VI (1969) 9-23). In den ugaritischen Texten ist Anat (vgl. Kapelrud, The Violent Goddess Anat; Cassuto, The Goddess Anat) die Schwester und Geliebte Baals (Gese, a. a. O., 157). Diese Stelle hat im AT bereits Aschera und Astarte inne (vgl. Albright, Die Religion Israels 98f). Dieser Prozess hat möglicherweise schon in Ugarit begonnen (vgl. Gese, a. a. O., 153; zur Herkunft der Göttergenerationen und ihrer Entwicklung, zu El mit seiner Familie und zu Hadad-Baal mit seiner Gruppe siehe Oldenburg, The Conflict between El and Baal 44f. 99f. 151ff). Im 1. Jt. tritt Anat zurück und dürfte im südsyrischen Bereich mit der älteren Atirat verschmolzen sein (Gese, a. a. O., 157), während im aramäischen Bereich Anat zusammen mit Attart zu Atargatis wurde (vgl. Maag, Syrien-Palästina 588; KAI 239,3 247,4 248,7). Hat zwar Attart in Ugarit nicht die Bedeutung von Anat, so tritt sie jedoch oft neben Anat auf (vgl. III AB B, 40 III AB A, 28ff Ug V, III, 1,9ff PRU V 8,7f Ug V, III, 7,20. 8.14 PRU V, 158,6). Der Verschmelzungsprozess beginnt sich ebenfalls schon in Ugarit abzuzeichnen (vgl. Kapelrud, Die Ras-Schamra-Funde 69). In Ägypten nimmt Qds Hathorzüge an. Die Ikonographie zeigt sie mit Hathorhaartracht (vgl. ANEP 470f 473f). Das Liebesleben der Göttinnen deckt sich weitgehend (vgl. Bonnet, Astarte, RÄRG 55-57; Wilson, The Culture of Ancient Egypt 192). Die biblische Atirat ist Aschera. Ri 3,7 (dtr, vgl. Hertzberg, Josua, Richter, Ruth 103f Fohrer, Einleitung 226; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 50f) nennt sie neben de Baalen (de Moor,

zur Identität führen. Schon in den vorher besprochenen Texten über die Jahweerscheinungen wird ein verschieden intensiver Grad der Verbindung Jahwes mit dem Baum sichtbar: Jahwe erscheint dem Abraham BEI der Terebinthe, dem Mose ruft er VOM Dornstrauch zu.

Die Inschrift der Stele aus Tema, 4.-5. Jh., besagt, dass Aschera Palmen (Früchte und Blätter) dem ṢLM von HGM bringt[1]. Auf Rollsiegeln[2] und anderen Gegenständen[3] sind unter Bäumen verschiedene Tiere abgebildet, die zur Fruchtbarkeits-und Liebesgöttin gehören und eine Beziehung Göttin-Baum herstellen. Auf einem churrisch-

---

a. a. O., 476). In 1 Kön 18,19 (alte Überlieferung, vordtr; Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 82) werden die Propheten der Aschera genannt (vgl. Albright, Die Religion Israels 174). In 2 Kön 23,4.7. 13 wird sie genannt (Dtr; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 85f; Gray, Kings I&II 729-738), V 4 neben Baal, V 7 heisst sie Scheusal der Sidoniter. Von einem Schandbild der Aschera weiss 1 Kön 15,13 (Urteil des dtr Bearbeiters; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 82 Anm. 4) zu berichten, das Maacha errichtete. Der chronistische Parallelbericht 2 Chr 15,16 spricht davon, dass Maacha der Aschera "ein Scheusal" anfertigen liess (vgl. die ausführliche Behandlung bei Gray, King I&II 349f). Das Bild liess nach 2 Kön 21,7 (dtr Bearbeitung; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 83) König Manasse (696-642) sogar im Jerusalemer Tempel aufstellen. Im chronistischen Bericht von 2 Chr 33,1-20 lässt König Manasse im Tempel ein steinernes Götzenbild aufstellen (V 7). Wahrscheinlich war es auch ein Ascherabild. Zwischen diesen nun besprochenen Göttinnen und Bäumen besteht eine Beziehung, die von verschiedener Art sein kann.

1 KAI 280 Nr. 228.

2 Vgl. Moortgat-Correns, Rollsiegel Nr. 28; ähnliche Beispiele für Palästina siehe: Iraaq XI Taf. 4 Nr. 24/25 Taf. 12 Nr. 79 Taf 13 Nr. 84; Porada, in: AASOR 24 Nr. 777A; Schmidt, Die Sammlung des Herrn Baron E.Poche(Aleppo), unveröffentlicht = zitiert nach Moortgat-Correns,Rollsiegel 26 Anm. 51; siehe die Abb.: LexB 186f; Beek, Baum, BHH 1 207 Abb. 1.

3 Vgl. ANEP 273; Gese, Die Religionen Altsyriens 197 Anm.133 (tyrisches Relief: ein von einer Schlange umwundener Ölbaum, der brennt).

syrischen Rollsiegel, Mitte des 2. Jt., ist in der oberen Darstellung ein Baum zu erkennen, vor dem Anat und Baal stehen[1]. Auf einem Rollsiegel vom Tell dschemme, 7. Jh., ist ein dreiastiger Baum zu erkennen, über dem der Ischtarstern steht. Der Ischtarstern ist in Syrien Symbol der Gefährtin Baals[2] und weist damit den Baum der Liebesgöttin zu[3]. Für den syrischen Raum sind die drei Qds-Anhänger aus Ugarit am bezeichnendsten. Auf jedem Anhänger ist der Kopf der Qds mit Hathorfrisur abgebildet. Die Brüste der Göttin sind mit zwei kleinen Kreisen angedeutet[4]. Von unten her ist bis zu den Brüsten[5] ein stilisierter Baum dargestellt. Göttin und Baum sind hier geradezu eine Einheit[6].

Im vorislamischen Arabien galt der Baum oft als Sitz von Gottheiten. Die Göttin al-Uzzā[7] soll in drei Samura-Bäumen gewohnt haben[8].
Am besten zeigen ägyptische Malereien die verschieden intensive Verbindung Göttin-Baum:
Auf dem Papyrus des Nesi-pa-ka-shuty ist ein belaubter Baum dargestellt. Neben ihm steht die Göttin, die einen Menschen speist. Das "Nut" am Stamm des Baumes und über dem Kopf der Göttin besagt, dass beide als identisch gedacht wurden[9].
Auf der Grabmalerei, Deir el Medine, Grab des Sennudjem (Nr. 1), 19. Dynastie, 1345-1200, ist ein wunder-

---

1 Moortgat-Correns, Rollsiegel Nr. 31 (Beschreibung 20).

2 Vgl. Keel/ Küchler, Texte 36 Abb. 3; ANEP 522.524-26.

3 Maag, Aschera, BHH 1 137 Abb 1.

4 Parrot, Le Musée du Louvre 67 Fig. 39 (14. Jh.).

5 In der mittleren Figur durch die Brüste hindurch.

6 Patai, a. a. O., 38 nennt Aschera "tree goddess".

7 Wird in Nordarabien fast mit Venus identifiziert.

8 Vgl. Höfer, Die vorislamischen Religionen Arabiens 360.

9 AOBPs 166 Nr. 255.

barer, belaubter Baum. Die Göttin bildet den Stamm des Baumes[1]. Sie reicht den Menschen Speise und Trank[2]. Am Grab Tutmosis III, 1502-1448, ist ein Baum abgebildet, aus dem eine weibliche Brust und eine Hand, die sie hält, hervorragen. Der König trinkt von der Brust[3]. Baum und Göttin sind hier weitgehend identisch gedacht.
Im AT ist diese überaus intensive Verbindung zwischen Baum und Göttin ebenfalls belegt. So nimmt der der Göttin geweihte Baum ihren Namen "Aschera" an[4]. Wir stossen nun im AT auf das Phänomen, dass "Aschera" nicht nur einen lebenden Baum bezeichnet, sondern auch einen hölzernen Kultpfahl, der an Höhenheiligtümern neben Massebe und Altar und unter grünen Bäumen stand[5]. Dass Pfahl oder Baumstumpf die gleiche Bedeutung hatten wie der lebende Baum, dafür gibt es gute ägyptische Belege:

---

1 Vgl. dazu das mesopotamische Rollsiegel aus der 2. Hälfte des 3. Jt., auf dem eine Vegetationsgöttin abgebildet ist, aus deren Leib Baumäste hervorwachsen; vgl. Keel, Zurück von den Sternen 43 Abb. 14.

2 AOBPs 165 Nr. 254.

3 AOBPs 165 Nr. 253.

4 Vgl. Dtn 16,21 Mich 5,13 (eschatologischer Prophet nach dem Exil, vgl. Fohrer, Einleitung 490). Sollte für Jes 6,13 die Konjektur Albrights, The High Place, in: VTS 4 (1957) 254 stimmen, dann spricht auch diese Stelle von einem Aschera-Baum (vgl. Wildberger, Jesaja 324).

5 Vgl. Dtn 7,6 12,3 Ex 34,13 Dtr Ri 6,25 (nachelohistisch, vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 98ff); 1 Kön 14,15 Dtr (Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 81 Anm. 4; vgl. Debus, Die Sünde Jerobeams 52); 1 Kön 14,23 Dtr (vgl. Noth, a. a. O., 82; Albright, Die Religion Israels 176); 1 Kön 16,33 Dtr (Noth, a. a. O., 82 Anm. 4); 2 Kön 13,6 Dtr (Noth, a. a. O., 84); 2 Kön 17,10 Dtr (Noth, a. a. O., 85); 2 Kön 18,4 Dtr (Noth, a. a. O., 85 Anm. 6);2 Kön 21, 3 Dtr (Noth, a. a. O., 83); 2 Kön 23,1-20 (Kultusreform des Joschija); vgl. auch 2 Chr 31,1 33,3.19 2 Chr 17,6 24,18 Jes 27,9 (Erweiterung); Jes 17,1 (Erweiterung, nachexilisch); Jer 17,2 (Einzelspruch der dritten Tätigkeitsperiode, vgl. Fohrer, Einleitung 436). Man muss auch anmerken, dass das AT von den Ascheren nur negativ spricht!

Auf der Stele der Cheopstochter heisst es: " ... um zu sehen das Gewitter ... an der Stätte der Sykomore ... genannt nach der grossen Sykomore, deren Gerippe (Holz) gebrannt ... als der Blitz (?) eingeschlagen hatte (?) an der Stätte von Harmachis."[1] Dieser Text dürfte wohl eine Erklärung suchen, warum Zweige und Stamm der Sykomore von Giseh durchlöchert sind[2]. Die uralte Sykomore von Giseh wurde also nicht als ein lebendiger, belaubter Baum vorgestellt; trotzdem schenkt Hathor, deren Sitz der Baum ist, Speise und Trank[3], trotzdem wird der tote Baum als lebendig gedacht. Die Ikonographie bezeugt solche abgestorbene Bäume:

Abb. 12: Hathor steht neben einem abgestorbenen Baum und spendet einem Menschen Speise und Trank.

Abb. 13: Hathor steht auf einem toten Baum und giesst zwei Krüge Wasser aus.

Abb. 14: Hathor steht auf dem abgestorbenen Baum, aus dessen hohlem Stamm der Milchsaft der Sykomore fliesst. Aus ihrem Krug spendet die Göttin dem sitzenden Totenpaar Wasser.

Abb.15: Der Stamm des Baumes ist der Leib der Göttin, die dürren, kahlen Äste sind gleichsam die Glieder der Göttin.

Abb. 16:Der Stamm des Baumes ist wieder Leib der Hathor; sie spendet drei Totenpaaren Wasser und Speise.

Abb. 17: Die Gestalt ist Göttin und Baum zugleich. Ihr Kopf, ihre Brust und Hände ragen hervor. Sie gibt Speise und Trank einem sitzenden Totenpaar. Die Füsse der Göttin ragen unten beim Stamm heraus.

Bei den abgestorbenen Bäumen finden wir also wieder die gleich verschieden intensive Verbindung zwischen Göttin

---

1 Moftah, Die uralte Sykomore, in:ZÄS 92 (1965) 41.

2 A. a. O., 41.

3 Nicht nur Hathor wird mit dem Baum in der ägyptischen Literatur und Ikonographie verbunden, sondern auch andere Göttinnen; vgl. dazu Buhl, The Goddesses of the Egyptian Tree Cult, in: JNES 6 (1947) 80-97.

und Baum. Das zeigt, dass für den Menschen der abgestorbene Baum eine ebensolche Bedeutung haben kann wie der lebende. Auch wenn nur der Strunk alleine stehenblieb, hielt man diesen weiter für heilig. Das religionsgeschichtlich ältere Symbol wird vermutlich der lebende Baum sein. Bedingt durch die stetige Urbanisierung wird sich der Mensch nicht mehr mit Baum oder Strunk begnügt haben und hat an Heiligtümern selber hölzerne Pfähle in die Erde gerammt, die für ihn im Grunde dasselbe aussagten wie der lebende Baum oder der Strunk; sowie auch der natürliche Felszahn von gleicher religiöser Dignität sein konnte wie eine vom Menschen aufgerichtete Massebe.

2.4 Baum und Kult

In dem ugaritischen Text SS 65f heisst es:
(65) ybn. aŝld ŝu. ᶜdbtk. mdbr qdŝ
(66) ṯm. tgrgr labnm. wl ṣ̂m. ŝbᶜ. ŝnt[1]. Aistleitner[2] übersetzt: "Oh meine Söhne, die ich zeugte! Bringt ein Opfer dar im heiligen Gefilde! Dort tummelt euch unter Steinen und Bäumen! Sieben volle Jahre."[3] Nun ist aber durchaus eine andere Übersetzung möglich. Der Ausdruck "mdbr qdŝ" kann übersetzt werden: "the Wilderness of Qudes"[4]. In den Gefilden der Göttin Qds soll also das Opfer dargebracht werden. Dort gibt es auch Bäume!
Im Text BH I, 20 heisst es: Baln. tkm[5], "von der Eiche tkm aus"[6], "Bei einer Eiche"[7]. Die Dienerin der Atirat

---

1 Gordon, Ugaritic Textbook 175.

2 Texte 61.

3 In diesem Sinn übersetzt auch Gray, Legacy 103.

4 Gordon, Ugaritic Textbook 477 Nr. 2210; Es sei darauf hingewiesen, dass es in Afrika das Opfer unter Bäumen gibt (vgl. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee VII 3. Abt. I 82).

5 Gordon, Ugaritic Textbook 181.

6 Aistleitner, Texte 55.

7 Jirku, Doppelte Überlieferung, in: ZDMG 110 (1960) 21.

erhält von El den Auftrag[1], bei der Eiche zu empfangen und zu gebären[2]. Wenn die Übersetzungen stimmen, was bei der allgemeinen Unsicherheit nicht absolut behauptet werden kann, dann wäre diese Stelle ein Beweis für sexuelle Fruchtbarkeitsriten unter Bäumen.

Auch das AT verbindet Baum und Kult:
Nach Gen 13,18 J baut Abraham bei der Terebinthe von Mamre[3] bei Hebron[4] einen Altar, nach Gen 21,33 J pflanzt Abraham in Beerscheba eine Tamariske und ruft den Namen "Jahwes, des Gottes der Urzeit" an[5]. J jahwisiert hier offensichtlich alte, kanaanäische Heiligtümer, indem er sie auf Abraham zurückführt.
Dtn 12,2 verlangt programmatisch die Vernichtung der Heiligtümer כל עץ רענן . Für Dtr in 2 Kön 16,4[6] ist ein solches Opfern Jahwe nicht wohlgefällig. Ez 6,13[7] wendet sich gegen Opfer an Götzen תחת כל עץ רענן und תחת כל-אלה עבתה . Ebenso spricht auch Ez 20,28[8]. Jes 1,29f und 57,5a[9] verurteilen die Fruchtbarkeitskulte gleichermassen[10]. Jer 3,6f[11] nimmt das ganze Volk kollektiv als die Abtrünnige, die unter jedem grünen Baum hurte[12]. Aus Jer 2,27 wird ersichtlich, dass "Holz" auch die männliche Seite[13] symbolisieren kann[14]. Hab 2,19[15] lehnt

1 Zeile 16.
2 Zeile 24f.
3 Vgl. Lods, Israel 231.
4 Vgl. Ameisenowa, The Tree of Life, in: JWI 2 (1938/39) 329.
5 Vgl. Gunkel, Genesis 235.
6 Vgl. Fohrer, Einleitung 255.
7 Echtes Wort; vgl. Zimmerli, Ezechiel I 146 und 156.
8 Ergänzung; vgl. a. a. O., 450f.
9 Echtes Wort; vgl. Fohrer, Einleitung 399; vgl. Kaiser, Jesaja 1-12 17 Anm 2.
10 Tritojes (537-521); vgl. Westermann, Jesaja 40-66 237 und 257.
11 Echt; vgl. Fohrer, Einleitung 431; Rudolph, Jeremia 25f.
12 Vgl. das Verb זנה .
13 Vgl. Fohrer, Einleitung 431; Rudolph, Jeremia 19f.
14 Vgl. Hld 2,3.
15 Erweiterung; Elliger, Kleine Propheten II 47.

scharf den Dienst am Holz ab. Hos 4,13 wendet sich gegen den gesamten Höhenkult[1]. Nicht nur das Opfern unter den Bäumen wird gegeisselt, sondern auch die kultische Unzucht, der sich "Töchter und Schwiegertöchter hingeben[2]. Aus dieser negativen Einstellung des D, Dtr und der Propheten sehen wir, dass Opfer mit Fruchtbarkeitskulten oft vorgekommen sein werden und ein wesentlicher Faktor kanaanäischer Frömmigkeit waren.

Die Ikonographie hat den Kult auf mannigfache Weise festgehalten:
Tell es-Sa^{c}idiyeh: Rollsiegel, 8. Jh., vor dem Opferaltar steht ein stilisierter Baum. Es ist eine Opferszene dargestellt[3].
Susa: Bronzemodell einer Höhe, 12. Jh., neben anderen Kultgegenständen sind Masseben und roh abgehauene Bäume zu erkennen[4].
Zypern: Tonmodell, E-Zeit, um einen Kultbaum wird ein Reigen getanzt[5]. Ein anderes Modell[6] zeigt einen Baum, dem die Äste roh abgehauen wurden.
Karnelian: Rollsiegel, 9/8. Jh., die Priester des Gottes des Grundwasserozeans stehen beim Lebensbaum[7].
Ur: Teil einer Kalksteinstele, um 2050; der König begiesst einen Baum im Vasenaltar; der Baum verkörpert den dahinter sitzenden Gott[8].
Theben: Grab der Nefertari, 19. Dynastie; die Gemahlin Ramses II opfert Isis. Dazwischen steht der die Gottheit symbolisierende Baum[9].

---

1 Vgl. Wolff, Hosea 106-110; Rudolph, Hosea 111f.

2 Vgl. Seite 229 Anm. 12.

3 Vgl. ANEP 859.
4 ANEP 619.

5 Maag, Aschera, BHH 1 137 Abb. 2.
6 A. a. O., 137 Abb. 3.

7 AOBPs 122 Nr. 186.

8 AOBPs 118 Nr. 180.

9 Michalowski, Ägypten Abb. 119.

Auch Philo von Byblos berichtet von solchen kultischen Handlungen. In dem Wort über die Urphönizier[1] heisst es 30,10,6[2]: ... 'Αλλ' οὗτοί γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα καὶ θεοὺς ἐνόμισαν, καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἀφ' ὧν αὐτοί τε διεγίνοντο καὶ οἱ ἐπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες καὶ χοὰς καὶ (ἐπιχύσεις) ἐποίουν. ἐπιδύσεις codd. In 29[3] heisst es: ... ναοὺς κατασκευσάμενοι στήλας τε καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτων, καὶ ...

2.5 Zusammenfassung

Der Baum, der in der Literatur und Ikonographie des Alten Orient ein überaus beliebtes Thema ist, ist für den altorientalischen Menschen keine rein profane Grösse. Der Baum signalisiert das Heilige[4]. Der Mensch sieht zwischen Baum und zukunftsweisendem Spruch einen Zusammenhang und er begräbt Tote gerne bei Bäumen, um den Toten an ihrer Vitalität teilhaben zu lassen. Als Spender der Lebenskraft ist der Baum heiliger Ort und wird mit verschiedenen Gottheiten[5] in Verbindung gedacht, wobei die Verbindung verschieden intensiv sein kann. Auch der abgestorbene Baum, der Strunk, wie auch der von Menschenhand geschaffene Pfahl kann dasselbe aussagen wie der lebende Baum.

Der Kult: Opfer und Fruchtbarkeitsriten gelten nicht dem Baum als solchem, sondern dem, was er gleichnishaft darstellt,und der Gottheit, die er symbolisiert und mit der er auch identifiziert werden kann.

---

1 Vgl. Clemen, Phönikische Religion 40.

2 A. a. O., 20.

3 A. a. O., 18.

4 Vgl. die ausgezeichneten Ausführungen und Erläuterungen in AOBPs 118-120 und 124.

5 Wobei natürlich der Mutter-,Fruchtbarkeits- und Liebesgöttin ein Vorrang zukommt.



Abb. 12



Abb. 14

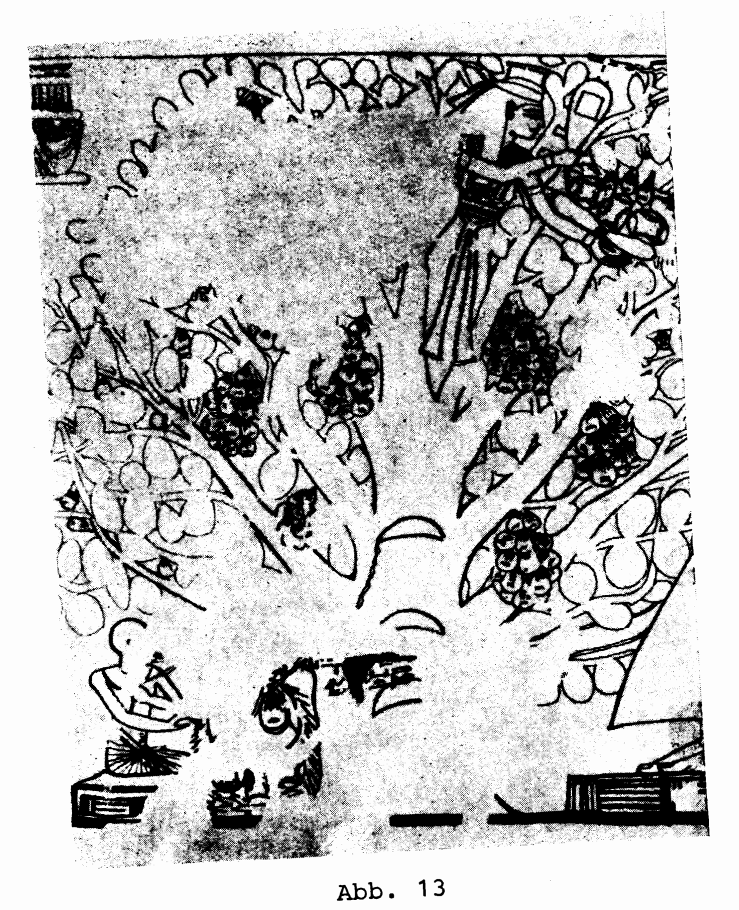


Abb. 13



Abb. 16



Abb. 15



Abb. 17

3. Die Haltung des Alten Testamentes

Zeit	positiv/neutral	negativ
Patriarchenzeit		
Mosezeit		
1250-1000 Richterzeit	Ri 6,11 9,1ff	
1012-926	Ps 29,5	
Saul, David Salomo Jahwist	1 Sam 31,13 2 Sam 5,24 Gen 12,6 13,18 18,1ff 21,33 Ex 3,1a.2.3.4a.5	
800-750 Elohist		
760/50 Amos	Am 2,9	
750-735 Hosea		Hos 4,13
ab 738 Jesaja		Jes 1,29f
	Ps 104,16b	
730ff D		Dtn 12,2 16,21+ Ri 6,25+
650-587ff Jeremia	Jer 11,19	Jer 3,6 2,27
621ff Dtr Geschichtswerk	Ri 4,5	Ex 34,13+ Dtn 7,6+ 1 Kön 14,15.23+ 16,33+ 2 Kön 13,6+ 17,10+ 18,4+ 21,3+ 23,1ff+ 16,4
Ende 6. Jh./ Anfang 5. Jh. P	Gen 23,17	
597ff Ezechiel	Ez 41,18	Ez 6,13
		Mich 5,13+
609-598 Habakuk		Hab 2,19

Zeit	positiv/neutral	negativ
Erweiterungen zu P	Num 17,16ff Aarons-Stab	
Erweiterungen zu Jesaja		Jes 17,8+ 57,5a
300ff Deutero-Sacharja	Sach 11,2	
Chronik		2 Chr 31,1+ 33,3.19+

Aus dieser Skizze ist ersichtlich, dass die hl. Bäume und Ascheren in der 2. Hälfte des 8. Jh. abgelehnt werden. Es ist weiters zu ersehen, dass sich die Bäume bis zum Deutero-Sacharja einer positiv/ neutralen Beurteilung erfreuen. Prüft man die einzelnen Stellen[1], so wird man feststellen, dass die Bäume ab Hosea nur in ihrem kultisch-kanaanäischen Kontext abgelehnt werden, während der Baum in seiner Verbindung mit Jahwe[2] und als Zeichen, Symbol des Heiligen noch lange in Anerkennung bleibt. Der Baum ist bei J hl. Ort der Jahweoffenbarung und Jahwe erscheint Mose im brennenden Dornbusch. Ps 104,16 spricht von den Bäumen Jahwes und von der Libanonzeder, die er gepflanzt hat[3]. Die ganze Vegetation des Landes wird im Zusammenhang mit Jahwe gesehen. So leidet beim Auszug Jahwes durch die Zerstörung des Tempels die ganze Vegetation[4]. Aller Reichtum der altorientalischen Kunst

---

Zeichenerklärung für die Skizze: + = Aschera-Stelle.

1 Vgl. die Liste bei Zapletal, Totemismus 63-66; Walker, All the Plants of the Bible.

2 Ps 104,16 (vorexilisch; vgl. Kraus, Psalmen II 709).

3 Vgl. Dahood, Psalms III 30-48; Weiser, Psalmen 454-459.

4 Vgl. Hag 1,6.10f; vgl. den sumerischen Text: "Um dich

wird aufgeboten, um den Tempel Jahwes mit Blumen[1] und Bäumen zu schmücken[2]. Bäume stehen im Vorhof des Tempels und vergegenwärtigen die göttliche Heilsmacht[3]. Erst eine spätere Zeit verbannte jegliche Vegetation aus dem Tempel[4].
Bei den negativen Stellen ab Hosea ist zu beachten, dass, wenn wir einem solchen Text das Siglum D, Dtr geben, dies meist nur heisst, dass dieser oder jener Text in der Sicht dieses Autors oder dieser Schule bearbeitet ist, aber nicht, dass wir schon die ursprüngliche Bedeutung und Wertung kennen würden. So dürfte z.B. der älteste Text, in dem das Wort Aschera vorkommt, Ri 6,25. 28.30 sein. In der dtr Sicht wird die Aschere vernichtet[5]. Das Wort Aschera könnte aber in der vordtr Tradition gestanden haben, und zwar mit einer anderen Bedeutung. In Ri 6,11ff, dem anderen Gründungsbericht desselben Heiligtums, wird der Aschera-Baum nur Terebinthe genannt und so die grundsätzliche Schwierigkeit für die Integration in den Jahwismus aufgehoben: Zwei Lösungen, zwei Welten! Der Elohist vermeidet das Wort Aschera, spricht aber öfters von Bäumen. Die kommende Untersuchung kann nun aufzeigen, in welchen alttestamentlichen Kontext die E-Perikopen einzuordnen sind und wie sich E bei diesem Problem mit der kanaanäischen Religion auseinandersetzt.

---

herum lässt Ninazu die Pflanzen üppig wachsen." (AOBPs 118).

1 Vgl. AOBPs 145 Nr. 226.

2 Vgl. Ez 41,18 (Zimmerli, Ezechiel II 1049); zum Kesselwagen vgl. AOBPs 124 Nr. 189; Busink, Der Tempel Abb. 78-81.

3 Vgl. AOBPs 120; Busink, Der Tempel 272f.

4 Vgl. Josephus Flavius, Contra Apionem I § 199: (Warmington, Josephus I 244) ... ἄγαλμα δ' οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀνάθημα τὸ παράπαν οὐδε Φύτεθμα παντελῶς οὐδὲν, οἷον ἀλσῶδες ἤ τι τοιοῦτον.

5 "Aschera" kommt im AT 31 mal vor (vgl. Mandelkern. Konkordanz 159).

4. Elohistische Texte

4.1 Gen 21,8-21

a. Text

8 Das Kind wuchs und wurde entwöhnt; und Abraham richtete auf den Tag, da Isaak entwöhnt wurde, ein grosses Mahl an. 9 Nun bemerkte Sara, wie der Sohn der Ägypterin Hagar, den diese Abraham geboren hatte, mit ihrem Sohn Isaak spielte. 10 So sagte sie denn zu Abraham: Verstosse die Magd da und ihren Sohn, denn der Sohn dieser Magd soll nicht erben mit meinem Sohn. 11 Dieses Wort missfiel dem Abraham sehr um seines Sohnes willen. 12 Doch Gott sprach zu Abraham: Lass es dir um des Knaben und um deiner Magd willen nicht leid sein. Höre auf Sara in allem, was sie dir sagt. Denn nach Isaak soll dir der Same benannt werden. 13 Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem grossen Volk machen, da er dein Same ist. 14 Früh am anderen Morgen erhob sich Abraham, nahm ein Brot und einen Schlauch mit Wasser, gab es Hagar und legte den Knaben auf ihre Schulter; dann verstiess er sie. Sie ging hin und verirrte sich in der Wüste Beerscheba. 15 Als das Wasser im Schlauch ausgegangen war, warf sie den Knaben unter einen der Sträucher. 16 Sie ging weiter und setzte sich gegenüber, einen Bogenschuss weit; denn sie sagte: Ich kann den Tod des Knaben nicht mitansehen. So sass sie ihm gegenüber. Er aber erhob die Stimme und weinte. 17 Gott aber hörte die Stimme des Knaben und der Engel Gottes rief Hagar vom Himmel her zu: was ist dir Hagar? Fürchte dich nicht! Gott hat die Stimme des Knaben gehört, dort, wo er liegt. 18 Steh auf, nimm den Knaben und halte ihn fest bei der Hand, denn ich werde ihn zu einem grossen Volk machen. 19 Und Gott öffnete ihr die Augen. So sah sie einen Wasserbrunnen. Sie ging hin, füllte den Schlauch mit Wasser und gab den Knaben zu trinken. 20 Gott war mit dem Knaben. Er wuchs heran und wohnte in der Wüste und wurde ein Bogenschütze. 21 Er liess sich in der Wüste Paran nieder; seine Mutter nahm ihm eine Frau aus Ägypten.

a. Literarkritik

Unsere Perikope, die auch in einer J-[1] und einer P-[2]

1 Vgl. Gen 16,1ff JP.

2 Vgl. Gen 25,9.17f P; vgl. Neff, The Birth and Election of Isaac in the Priestly Tradition, in: BR 15 (1970) 5-18.

Variante vorkommt, wird von der Literarkritik einhellig E[1] zugeteilt. Einige kleinere Zusätze hat R eingefügt[2].

---

1 Vgl. Procksch, Elohimquelle 11f; Gunkel, Genesis 226f; Eissfeldt, Synopse 34f+; Eissfeldt, Einleitung 266; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 38. Hellbardt, in: ThBl 12 (1933) 241; Weiser, Einleitung 105; Fohrer, Einleitung 167; Cazelles, Die Thora 358; Cazelles, Pentateuque, DBS 7 804; von Rad, Das erste Buch Mose 197f; Ruppert, Übersicht 383; Kilian, Heilsgeschichtlicher Aspekt 382; Kilian, Abrahamsüberlieferungen 313; Wolff, Elohistische Fragmente 61; sogar Volz/ Rudolph, Der Elohist 34f rechnen diese Verse zu "E", wenngleich gerade diese Perikope ihr Hauptargument ist, dass "E" kein selbständiger Erzähler ist. Die Termini und Motive weisen auf E: In V 12.17 steht Elohim. In V 10.12f verwendet E den Ausdruck אמה (vgl. Holzinger, Einleitung 183). In V 13.18 steht שית לגו, während J das Verb עשה verwendet (vgl. Gunkel, Genesis 226). In V 14f.19 kommt das Wort חמת "Schlauch" vor, das sonst nirgends im AT bezeugt ist (vgl. Mandelkern, Konkordanz 408). In V 16 kommt das Verb טחה "spannen" in Verbindung mit מטחוי-קשת vor (Holzinger, Einleitung 189). In V 12 offenbart sich Gott bei Nacht (vgl. Gunkel, Genesis 226). In V 17 ruft der Engel Gottes vom Himmel her (vgl. Jarоŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 93 Anm.603). V 11ff stellen Abraham als Vorbild hin (vgl. Gen 16,6 J). In V 14 steht "früh am Morgen", ein Ausdruck, der uns bei E schon öfters begegnet ist. Die genauen Einzelheiten von V 14-16 lassen auf einen Erzähler schliessen, der wie E das Detail liebt. Hagar ist in unserer Perikope unschuldig (zum Unterschied von Gen 16,4 J). Die Mutterliebe Saras ist in V 8-10 sehr fein gezeichnet (vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 116f). Der Tenor unserer Geschichte ist milder und rührender als Gen 16 (vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 200). Hagar ist in V 12 die Magd Abrahams, während sie in Gen 16,2.5 J die Magd Saras ist.

2 V 10: Am Ende dieses Verses steht die erklärende Beifügung עם יצחק , die nicht notwendig wäre und Zusatz sein könnte, da der ganze Ausdruck auch nachhinkt (Gunkel, Genesis 228). In V 12 wurde der Ausdruck ועל-אמתך angehängt. Er fehlt z.B. in V 11 (Gunkel, Genesis 229). Dass Abraham Hagar gar nicht betrauert, war späteren Zeiten vielleicht ein Anstoss und so dürfte R dieses Wort in V 12 eingefügt haben. In V 14 ist später שם על שכמה ואת-הילד auf ואת הילד שם על-שכמה umgestellt worden (Gunkel, Genesis 229), um die Unstimmigkeiten wegen Ismaels Alter (vgl. Gen 16,16 J und 21,5 P) zu entschärfen, was aber nicht ganz gelungen ist (vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 199), da

Diese haben aber die E-Geschichte nicht mehr wesentlich beeinflusst[1]. Es sind einfache Harmonisierungen. So können E die Verse 8f.10 (ohne R).11.12 (ohne R).13.14 (ohne Umstellung).15-19[2] zugeschrieben werden.
Wenn wir diese Verse E zuschreiben, so heisst das aber nur, dass E diese Geschichte in seinem Interesse gestaltete; also eine alte Tradition vorlag, die ihm - wahrscheinlich unabhängig von J[3]- bekannt war. Es sei nun versucht, das E-Eigengut von der alten Tradition zu trennen.
V 8-10 motivieren, wie es zur Verstossung Hagars und ihres Kindes kommen konnte. Diese Motivierung ist auf E zurückzuführen: Er stellt die grosse Mutterliebe Saras zu Isaak als Motivation vor. Sara sieht in Ismael einen Konkurrenten für Isaak. Ihre Mutterliebe will daher Ismael ausschalten. Anlass dafür ist die Entwöhnung[4] Isaaks. Bei J ist das Motiv[5], dass Sara von Hagar geringgeschätzt wird. Deshalb muss sie in die Wüste fliehen. Es ist anzunehmen, dass die Einleitung der E-Vorlage ebenfalls mit der Entwöhnung des legitimen Abrahamssohnes begann und dass dieses Fest zugleich Anlass war, den illegitimen Sohn mit seiner Mutter Hagar zu verstossen[6]. Demnach wären die Verse 9f E-Eigengut. V 8

R den Satz in V 15: "sie warf den Knaben hin" stehen liess (Gunkel, Genesis 230).

1 Zum Unterschied von Gen 22, wo der Eingriff des R in den E-Text viel gravierender ist (vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 84ff).

2 Die V 20f E bleiben in unserer Behandlung unberücksichtigt.

3 Vgl. Seebass, Der Erzvater Israel 78 Anm. 123.

4 Die Entwöhnung findet nach dem vollendeten 3. Lebensjahr statt (Pfeifer, Entwöhnung, in: ZAW 84 (1972)342.

5 Vgl. Gen 16,4.

6 Hier stossen wir bereits auf nomadische Traditionen, da z.B. dies nach babylonischem Recht nicht möglich wäre (vgl. Gunkel, Genesis 228; Pirenne, La Societé Hêbraique 16).

geht auf die E-Vorlage zurück: ביום הגמל את-יצחק ist eine Erläuterung zu V 8a, wo wir aber bereits erfahren, dass es um eine Entwöhnung geht. V 8b gibt aber den ילד als יצחק aus, woraus man eine ähnliche E-Tendenz erkennen kann wie in Gen 22[1]. Der Rest ist von der E-Vorlage. Die Vorlage wird dann weiterhin über das Wie der Verstossung berichtet haben. Dieses Wie ist aber heute nicht mehr erkennbar. Man kann nur vermuten, dass man es vielleicht in der Eifersucht Saras suchen könnte[2].
V 11-13 wollen die Haltung Abrahams rechtfertigen[3]. Man spürt eine gewisse Inkonsequenz. V 11 wird Ismael בנו genannt, in V 13 jedoch nur בן-האמה. Das deutet darauf hin, dass dieses Stück nicht ganz von E ist und neu geschaffen wurde. Dafür spricht auch ויאמר אלהים אל א' . In V 17 spricht dann der Engel Gottes u.a. diese Verheissung aus. E hat in V 13 die spätere Gottesrede leicht variierend vorweggenommen[4] und so Abraham die Gewissheit verschafft, dass er Hagar und Ismael verstossen kann, da Gott mit Ismael seinen eigenen Plan hat. Die Gottesrede sollte also Abrahams "schlechtes Gewissen" beruhigen[5].
Es ist möglich, dass in der E-Vorlage ein Gotteswort gestanden hat, das nach dem Entwöhnungsfest die Verstossung des illegitimen Sohnes befahl. Dass hier ein Gotteswort gestanden hat, das E umänderte, darauf weist auch der Ausdruck in V 12 בן-האמה , während E in V 11 von בנו spricht. Bei V 12bβ wird man ferner auch den Namen Isaak auf E zurückführen können, da auch in V 8 dieser Name auf E zurückzuführen ist.
V 14: "Früh am anderen Morgen" ist von E, weil E so seine Konzeption durchhält, dass Gott -bis Mose!- nur

---

1 Vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 97.

2 Vgl. Kilian, Abrahamsüberlieferungen 309.

3 So Gunkel, Genesis 228f; doch Lösung in V 11-13.

4 Zur Art der Gottesrede vgl. V 14.

5 Vgl. Gen 16,6 J.

des Nachts oder mit Engeln zum Menschen redet. So musste E in V 12 nicht eigens den Engel erwähnen, da aus "früh am anderen Morgen" klar hervorgeht, dass Gott des Nachts zu Abraham gesprochen hatte. Weiters kann V 14a auf E zurückgeführt werden, da ganz genaue Angaben gemacht werden. Daraus ist ein retardierendes Element zu erkennen, um das Unbegreifliche abzumildern. Nochmals leuchtet die Sorge des Vaters für Hagar und Ismael auf, ja fast mit Zärtlichkeit wird diese Haltung Abrahams charakterisiert. Dieses Handeln ist nur die Konsequenz der Gefühle Abrahams, die E in V 11 zeichnet. V 14a ist demnach ganz von E. Für 14b lassen sich keine E-Eigenheiten feststellen und es ist anzunehmen, dass dieser Halbvers von der E-Vorlage übernommen wurde. Es ist dies die Konsequenz der Gottesrede der Vorlage.
V 15-16: V 15a ist von E, da der Bezug zu 14a hergestellt ist. In V 16 ist ein formaler Bruch zu erkennen: "ging hin und setzte sich gegenüber" ist durch die E-Erläuterung "einen Bogenschuss weit" unterbrochen, sodass E den Erzählfaden von neuem aufnehmen muss, indem er wiederholt: "so sass sie ihm gegenüber". Dies kann auch vom Inhalt her gerechtfertigt werden. "Bogenschuss" ist ein Anklang an V 20, wo Ismael "Bogenschütze" genannt wird[1]. Dass die Mutter den Tod des Knaben nicht mitansehen könnte, entspringt bereits dem Gefühl einer verfeinerten Kultur und ist für Nomaden kaum verständlich. Eine solche Mutter würde nicht so reagieren[2].
V 17f sind durch und durch elohistisch: "Engel Gottes, vom Himmel her". "Halte ihn fest an der Hand" ist ein Anklang an prophetische Redeweise[3].

---

1 Der Bogen ist die Waffe der Beduinen (vgl. Jes 21,17).

2 Auch ein (Selbst)gespräch ist in einer solchen Situation der Volkserzählung fremd (vgl. Gunkel, Genesis 230). Der Einschub lässt vermuten, dass E bereits eine schriftlich fixierte Vorlage hatte.

3 Vgl. Jes 42,6.

V 19: Hier kann nur das retardierende Element "füllte den Schlauch mit Wasser" auf E zurückgeführt werden[1]. Man erwartet nach V 19, dass Hagar nun ihren Sohn benennt[2]. Vermutlich stand im E-Text einmal die Namensbenennung. Diese aber könnte R gestrichen haben, da der Knabe schon vorher bei J in Gen 16 seinen Namen erhielt. Weiters erwartet man nach V 19 in Analogie zu anderen Erzählungen eine Ortsnamenätiologie[3]. Doch die E-Erzählung fährt einfach weiter und berichtet nur knapp vom weiteren Leben Ismaels[4]. Für die E-Vorlage ist aber das Fehlen einer solchen Ätiologie höchst unwahrscheinlich. E mag diese Ätiologie bewusst übergangen haben, da er mit seiner Geschichte offenbar kein Wüstenheiligtum legitimieren wollte, sondern ein didaktisch-lehrhaftes Ziel verfolgt: die Wege Gottes sind anders als die der Menschen. Nicht von der Willkür seiner Mitmenschen -mag es auch eifersüchtige Mutterliebe sein- hängt das Schicksal eines Menschen ab, sondern von der huldvollen Führung Gottes. Einen solchen Sinn hatte jedoch die E-Vorlage nicht[5]. Eine Art Ätiologie klingt noch in V 14 באר שבע und 19 באר מים an[6]. Nach Gen 16,3 wird der Ort mit Beer Lahai Roi zwischen Kadesch und Bared identifiziert. Da auch E dieses Geschehen in der Wüste Beerscheba lokalisiert, ist auch für seine Geschichte eine ähnliche Ätiologie zu erwarten wie etwa in Gen 16, 13f. Kam dabei der Name El roi vor, so ist es verständlich, dass E die Ätiologie übergeht[7]. Geschickt wird

1 Vgl. Seite 242.

2 Vgl. Gunkel, Genesis 230.

3 Vgl. Gen 16,13 J 22,14 E.

4 Vgl. V 20f.

5 Vgl. die J-Version in Gen 16.

6 Vgl. Gunkel, Genesis 231.

7 Vgl. die E-Umdeutung von El roi in El jirae in Gen 22,14 (vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 120f).

diese Unterlassung dadurch überbrückt, dass die Begründung des Brunnens anders und in einem anderen Zusammenhang[1] gegeben wird.

Die E-Vorlage kann aus dieser Analyse fragmentarisch erschlossen werden[2]:

8 Und das Kind wuchs und wurde entwöhnt; da richtete Abraham ein grosses Mahl an.
9 Mögliches Motiv der Verstossung? Doch die Gottesanweisung genügt[3].
10
11
12 Und Elohim (El) sprach zu Abraham: V e r s t o s s e
13 den Sohn der Magd.
12 denn nur nach deinem Sohn soll dir der Same benannt werden.
14 Und so verstiess er sie. Da ging sie hin und verirrte sich in der Wüste Beerscheba.
15 Sie warf den Knaben unter einen der Sträucher
16 ging hin und setzte sich gegenüber. Er aber erhob seine Stimme und weinte.
17 Gott hörte die Stimme des Knaben. Da rief Elohim (El) Hagar zu:
18 Steh auf, nimm den Knaben, denn ich will ihn zu einem grossen Volk machen.
19 Und Elohim tat ihr die Augen auf, dass sie einen Wasserbrunnen sah. Da ging sie hin und gab dem Knaben zu trinken.
Hier wurde wahrscheinlich das Kind Ismael benannt. Weiters ist nach V 19 eine Ortsnamenätiologie zu erwarten.

c. Traditionsgeschichte

Wenn wir diese Vorlage besehen, so finden wir bereits den Namen Isaak nicht mehr. Der Name Abraham kommt noch zweimal vor. Für die israelitische Religion ist diese Vorlage nicht mehr charakteristisch. Der wahr-

---

1 Vgl. V 30.

2 Ich möchte betonen, dass es sich um Reste handelt, eine Rekonstruktion, die nicht den Anspruch erheben kann, die wirkliche Vorlage zu sein. Es sind nur Fragmente, die sich heute durch die E-Schicht hindurch gewinnen lassen. Man könnte die Fragmente mit Hilfe der Stilkritik erweitern. Das ist aber für unsere Arbeit nicht mehr entscheidend.

3 Vgl. Gunkel, Genesis 229.

scheinlich vorkommende Name El roi unterstreicht dies noch. Man kann deshalb vermuten, dass Abraham dieser Tradition beigegeben wurde, als Abrahamsleute in die Gegend der Wüste Beerscheba kamen und ihren Ahnen mit dem Vater dieser Tradition verbanden. Mit dem Eingehen dieser nomadisierenden Gruppen in den Stämmeverband Israels wird diese Tradition zusammen mit anderen[1] auch in Israel bekannt geworden sein, wobei der Sohn erst im Zug der biblischen Genealogisierungen mit Isaak identifiziert wurde[2], wahrscheinlich schon vor E.
Somit ergäbe sich folgendes Schema der Tradition:
1) Nomadische Tradition des Hagar-Ismael Clans mit Begründung ihres Wüstenheiligtums. In dieser Tradition ist es durchaus möglich, dass die Ahnmutter bereits als die in die Wüste verstossene galt. Dies könnte sich aus Reflexionen ergeben: warum leben wir in der Wüste und warum ist dies unser Heiligtum?[3]
2) Abrahamsleute setzen sich mit dieser Heiligtumstradition auseinander und identifizieren die Ortsgottheit mit dem Gott Abrahams. Sie verdrängen eine Vatergestalt. Da die Ahnmutter der Abrahamsleute nicht Hagar, sondern Sara hiess, wird dieses Problem dadurch gelöst, dass Hagar zur Nebenfrau degradiert wird, zur Magd. Möglicherweise gab es dafür bereits einen Anhaltspunkt.
3) Eingehen der Erzählung in den Stämmeverband Israels mit -späterer- Identifizierung des Sohnes Abrahams mit Isaak.
4) Elohistische Bearbeitung mit Übergehung des Kultortes. Lehrhaftes-didaktisches Ziel!
5) Änderungen und Ergänzungen eines R. Dies beeinflusst aber den Sinn der E-Geschichte nicht mehr wesentlich.

---

1 Vgl. Gen 22.

2 Vgl. Kilian, Abrahamsüberlieferungen 308.

3 Vgl. Gen 16,11f und 21,20f.

An diesem Wüstenheiligtum stand ein Strauch (oder mehrere) und war eine Quelle (ein Brunnen). Es ist nicht anzunehmen, dass es sich deswegen um zwei Heiligtümer handelt[1], denn die Verbindung des hl. Baumes mit Wasser ist in der Religionsgeschichte ein selbstverständliches Phänomen[2]. Eine solche Verbindung ist auch durchaus logisch: dort wo in der Wüste Vegetation ist, dort ist am ehesten Wasser.
Welche Gottheit wurde nun an diesem Heiligtum verehrt? Die Bibel deutet auf El roi, was gut zur aussichtslosen Situation Hagars passt. Dass Hagar das Kind unter den Strauch wirft, hat nicht die Bedeutung, das Kind vor der Glut der Sonne zu schützen, sondern kann im Hinblick auf unsere Erkenntnis der hl. Bäume als eine hilfesuchende Geste Hagars verstanden werden. Sie übergibt gleichsam der Gottheit, die der Strauch repräsentiert und symbolisiert, das Kind. Sie wird nicht enttäuscht, findet Wasser und ist mit ihrem Kind gerettet. Da für diese Gegend der Name "Baal-roi" belegt ist[3], so könnte es sich auch um eine solche Gottheit handeln[4]. Aber es ist auch gar nicht ausgeschlossen, dass es sich in der ältesten Stufe der Erzählung um eine weibliche Gottheit handelt. Da z.B. J in Gen 16,14 das Geschehen in der Nähe von Kadesch lokalisiert, Kadesch (Qds) aber auch der Name der Göttin Atirat ist, wäre ein solcher Zusammenhang gar nicht ausgeschlossen. Auch die Wüste Paran[5] wird in der Nähe von Kadesch lokalisiert[6]. In der Nähe

---

1 Gegen Gunkel, Genesis 230f.

2 Vgl. dazu Seite 220f.

3 Vgl. AOT 96.

4 Zur Verbindung Baal-Baum vgl. Seite 225.

5 Vgl. V 21.

6 Vgl. van den Born/ Haag, Kades, BL 906; Elliger, Kades, BHH 2 917f; Negev, Kadesh-Barnea, Archaeological Encyclopedia of the Holy Land 177.

von Kadesch gibt es auch mehrere Quellen und eine Oase[1]. Kadesch ist seit dem 14. Jh. bewohnt. Unsere Tradition stellt sich dieses Heiligtum noch ganz unbewohnt vor. Nur der Strauch und das Wasser ist da. Es ist naheliegend -bei der weiten Verbreitung der Göttin Atirat-Qds durchaus möglich- , dass der Ort nach ihr benannt wurde, da sich die Göttin in Fruchtbarkeit durch Wasser und Vegetation an diesem heiligen Ort offenbarte. Unsere Geschichte in der ältesten Traditionsstufe ist ein Hieros Logos, der die besondere Bedeutung dieses Heiligtums erklärt: hier nahm sich eine Gottheit der Hagar und ihres Kindes erbarmend an und gab dem todgeweihten Kind die Verheissung.

d. Die E-Deutung

Wenn wir nun auf den E-Text sehen, erkennen wir, dass von einem sakralen Charakter des Ortes keine Rede mehr ist. ויכלו המים מן-החמת ותשלך את-הילד תחת אחד השיחם:
Nach der Feststellung, dass Hagar das Wasser im Schlauch ausgegangen ist, berichtet E, dass sie das Kind unter (תחת) einen der Sträucher[2] wirft. Der Strauch ist nun ein Schutz für die Hitze der Sonne[3]. Trotz dieser Säkularisierung ist es aber interessant, dass E allein die Tradition vom Strauch bewahrt hat. Durch die rührselige Darstellung von V 16 ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחיי קשת כי אמרה אל-אראה במות הילד ותשב מנגד ... hat E die Gottesrede formal durch den Strauch getrennt und lässt sie erst ausführlich in V 17f folgen. Hagar findet nun das Wasser,

---

1 Vgl. van den Born/ Haag, Kades, BL 906.

2 שיח = ein in der Wüste wachsender Strauch (nur noch in Gen 2,5 und Ijob 30,4.7; vom Assyrischen ŝîhu; vgl. Gesenius, Wörterbuch 783). Gunkel, Genesis 230 denkt an einen Ginsterstrauch, was durchaus möglich ist, da der Ginsterstrauch ein grosses Gewächs ist, das in der Wüste sehr begehrt ist (vgl. van den Born, Ginsterstrauch, BL 592).

3 Vgl. Gunkel, Genesis 230.

weil ihr Elohim die Augen öffnete. Die Symbole Baum und Wasser sind so auseinandergerissen. Nicht mehr die ursprünglich im Baum vergegenwärtigt gedachte Gottheit spendet das Wasser, sondern Elohim, der vom Himmel her ruft.
Mit dieser Arbeit ist es E gut gelungen, sein Ziel zu erreichen: Der Erzvater erscheint als guter Mensch, der seine Nebenfrau Hagar und seinen Sohn Ismael nicht der Eifersucht Saras ofern will und erst dazu bereit ist, als Gott ihm den Schutz für Hagar und Ismael verheisst. Und dort, wo es nach menschlichem Ermessen für Hagar und Ismael aus ist, setzt Gott einen neuen Anfang, der Gnade und Huld ist. Mit einem trefflichen Wort charakterisiert von Rad[1] diese Perikope: "Entstehung eines Nebentriebes der Heilsgeschichte". Obwohl es nicht um den legitimen Erben Abrahams geht[2] wendet E viel Mühe auf, um die kanaanäische Vorstellung von der Verbindung Gottheit - Baum anders zu interpretieren. Ohne Polemik werden die alten, religiösen Symbole entwertet, indem E Elohim in Form des Engels vom Himmel her rufen lässt und formal gesehen dadurch, dass durch sprachliche Geschicklichkeit die Symbole auseinandergerissen werden.

4.2 Gen 35,4[3]

Jakob nimmt die אלהי הנכר und נזמים und vergräbt sie תחת האלה von Sichem. Dem geht die Aufforderung von V 2 ... הסרו את-אלהי הנכר אשר voraus. Der Sitz im Leben dieser Formel wird die frühe D-Theologie sein[4]. Hier steht die Formel jedoch in einem E-Kontext und schafft zu V 4b, der Ausführung, eine Spannung. Es ist daher an-

---

1 Das erste Buch Mose 200.

2 Innerhalb der E-Konzeption kann man von einem Erben sprechen (vgl. V 13b).

3 Vgl. Seite 183ff. 193.

4 Keel, Das Vergraben der "fremden Götter", in: VT 23 (1973) 328f.

zunehmen, dass die Formel von einem Glossator oder R eingefügt wurde[1]. Dabei wurde höchstwahrscheinlich eine mildere Formel verdrängt. In Analogie zum Anfang von V 4 ... ויתנו könnte man schliessen, dass die E-Aufforderung einmal gelautet habe: ... תנו לי את-אלהים
Damit wäre die Spannung zu der Ausführung in V 4b gelöst, wo E den fremden Göttern ein diskretes, aber immerhin noch relativ pietätvolles Grab schafft.
Mit dem Vergraben von Götterfiguren haben sich vor allem Nielsen[2] und Garcia-Treto[3] beschäftigt. Nielsen stellt drei Kriterien auf, die erfüllt sein müssen, wenn man archäologische Beispiele zur Erhellung von Gen 35,4 heranzieht: 1) es muss sich um ein Vergraben oder um eine beabsichtigte Zerstörung 2) von heiligen Gegenständen oder Idolen 3) an hl. Stätte handeln[4]. Keel hat an Punkt 1) berechtigte Kritik geübt. Das Verb טמן heisst primär "verbergen" und nicht "begraben"[5]. So muss Punkt 1) in "Verbergen von Götterfiguren" umgeändert werden. Die Beispiele, die Nielsen nun anführt, halten einer kritischen Prüfung kaum stand[6]. Keel hat nun zu Gen 35,4 einige archäologische Beispiele aus Byblos, Ägypten (Ptolemäerzeit), Zinjirli, Tell Asmar (ost-nord-östlich von Bagdad) und Uruk herangezogen und kommt zu dem Ergebnis, dass sakrale Gegenstände, "sei es aus Platzmangel, sei es durch Beschädigung oder einen Wechsel von religiösen Vorstellungen überflüssig oder unbrauchbar geworden waren, aus Respekt vor ihrer Heiligkeit

---

1 Keel, Das Vergraben der "fremden Götter", in: VT 23 (1973) 331.

2 The Burial of the Foreign Gods, in: StTh 8 (1954) 103-122.

3 Bethel, The History and Traditions of an Israelite Sanctuary.

4 Nielsen, a. a. O., 104.

5 Keel, a. a. O., 307f.

6 A. a. O., 308ff.

nicht einfach weggeworfen, sondern am heiligen Orte vergraben "[1] wurden. Dadurch sind die Vermutungen Gunkels[2] und Gressmanns/ Hoffmanns[3] hinfällig geworden. Gen 35,4 wird eine alte Erinnerung zu Grunde liegen, dass unter der אלה bei Sichem ein Depot mit Götterfiguren und Schmuck ruhte[4]. Dieses Depot wird man wie andere Grössen in der Umgebung von Sichem auf Jakob zurückgeführt haben[5]. Dies umsomehr, wie Maag[6] nachgewiesen hat, als wir es mit einer religionspolitischen Legende zu tun haben, die ausdrücken will, dass das, was Josua am "Landtag zu Sichem" verlangt habe, von den Jakobsleuten bereits "praesumptiv" vollzogen worden sei. So war bereits die Intention dieses Textes vor E, eine Abrenuntiation auszusprechen, wobei die Erinnerung an das Depot ausserordentlich hilfreich war. Für die E-Konzeption passte nun diese Tradition ausgezeichnet; denn so konnte nun E den bereits als Terafim ausgegebenen Gott Rahels endlich ganz verschwinden lassen. E ist aber doch so respektvoll, dass er den fremden Göttern einen heiligen Platz (תחת האלה) als Grab zubilligt. Es ist jedoch zu beachten, dass er den Ort nicht im jahwistischen Sinn als heilig versteht, sondern im kanaanäischen Sinn. Hier an <u>diesem</u> hl. Ort können die fremden Götter ihren Ruheplatz finden. Wenigstens indirekt wird so Sichem durch E abgewertet[7]. Die Abwertung folgt zugunsten Betels, das nun von den fremden Göttern verschont bleibt[8].

---

1 Keel, Das Vergraben der "fremden Götter", in: VT 23 (1973) 326; archäologische Beispiele: 315-326.333-336.

2 Genesis 380.

3 Teraphim, in: ZAW 40 (1922) 98f.

4 Vgl. Keel, a. a. O., 333.

5 A. a. O., 333.

6 Sichembund, in: VTS 16 (1967) 217.

7 Vgl. Keel, a. a. O., 333.

8 A. a. O., 333.

Die אלה von Sichem wird also von E keineswegs in den Jahwismus integriert. Ihr kanaanäischer Heiligkeitscharakter wird zwar nicht geleugnet, aber durch ihre Antiquierung als Grabbaum gründlich entwertet.

4.3 Gen 35,8[1]

ותמת דברה מינקת רבקה ותקבר מתחת לבית-אל תחת האלון ויקרא שמו אלון בכות: Debora gehört eigentlich zum Hauswesen Isaaks[2]. Diese Notiz verirrte sich hierher[3], weil die Prophetin Debora bei der Deborapalme für Israel Recht sprach[4]. Die Amme Rebekkas wird תחת האלון begraben, sodass der Baum den Namen אלון בכות erhielt. Diese Bezeichnung wird alt sein. Das Weinen wird kultischer Art gewesen sein[5]. Wie das Beispiel aus Byblos zeigt[6], soll der Baum den Toten mit seiner vitalen Kraft umschliessen und ihn daran teilhaben lassen. Die Beispiele der ägyptischen Ikonographie haben andererseits gezeigt, dass die Baumgöttin den Toten Speise und Trank reicht[7]. Einen solchen Sinn mag unsere Notiz einmal gehabt haben. Hvidberg nimmt an, dass es sich um eine kanaanäische Grabstelle handelt, die Astarte geweiht war[8], spricht aber von einem "scanty remnant of Gen 35,8"[9]. Für E ist der Baum allerdings nicht mehr als ein einfacher Grabbaum, bei dem man Debora beweinen kann[10].

---

1 Vgl. Seite 183ff. 193.
2 Vgl. Gen 24,59 J.
3 Vgl. Gunkel, Genesis 384.
4 Vgl. Ri 4,5.
5 Hvidberg, Weeping and Laughter 106f.
6 Seite 218f.
7 Vgl. Seite 225ff.
8 Vgl. Hvidberg, a. a. O., 107.
9 A. a. O., 106.
10 Vgl. Gunkel, Genesis 381.

4.4 Ex 3,1-5

a. Text

1 Mose hütete das Kleinvieh Jitros, seines Schwiegervaters, des Priesters von Midian. Da trieb er einmal das Kleinvieh bis hinter die Wüste und kam zum Gottesberg, dem Horeb. 2 Da erschien ihm der Engel Jahwes in einer Feuerflamme mitten aus einem Dornstrauch heraus. Er sah hin, und siehe, der Dornstrauch brannte im Feuer, aber der Dornstrauch wurde nicht verzehrt. 3 Da sagte sich Mose: Ich will doch hingehen und mir diese gewaltige Erscheinung anschauen, warum der Dornstrauch nicht verbrennt. 4 Jahwe sah, dass er hinging, um es sich anzusehen; da rief Gott ihn an mitten aus dem Dornstrauch heraus und sagte: Mose, Mose! Dieser antwortete: Hier bin ich. 5 Und er sagte: Tritt nicht näher heran. Lege deine Sandalen von deinen Füssen ab; denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Boden.

b. Literarkritik

Der Abschnitt von der Erscheinung Jahwes im brennenden Dornstrauch steht im grossen Zusammenhang des Mose-Aufenthaltes in Midian: Ex 2,11-4,23 und man wird diese Gotteserscheinung von diesem Komplex nicht lösen können, da damit und mit dem Gottesberg die Verbindung des Mose mit den Midianitern betont werden soll[1]. In unserer Perikope ist ein doppelter Erzählfaden J und E feststellbar. J hat dabei den Hauptanteil. In V 1 ist es offensichtlich, dass der Passus "und kam zum Gottesberg, dem Horeb" von E stammt[2]. Der Rest ist von J. In V 2f lassen sich überhaupt keine Spuren von E nachweisen, dafür von J[3]. Es wäre denn auch sehr eigenartig, wenn E hier den Gottesnamen Jahwe verwendete, da er doch einige Verse später[4] den Jahwenamen offenbaren lässt[5]. Für V 4 gilt im Prinzip dasselbe. In V 4a wird der Gottesname Jahwe weiter verwendet, in V 4b wird mit Elohim weiter-

1 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 21; Gunneweg, Mose in Midian, in: ZThK 61 (1964) 2ff.
2 Fuss, Die dtr Pentateuchredaktion 24.
3 Vgl. von Rad, Theologie I 299f. 4 Vgl. V 14f.
5 Vgl. von Rad, Theologie I 20f.

gefahren. V 4b lässt sich daher ohne Schwierigkeiten E zuzuweisen[1]. Es ist nicht notwendig, V 3b zu E zu rechnen. Es lassen sich keine E-Merkmale feststellen. Was V 1abα betrifft, so könnte man -nur von V 1-5 aus gesehen- diese Stelle E ebensogut wie J zuzuweisen. Doch in Kontinuität mit der gesamten E-Schicht der Perikope Ex 2,11-4,23 lässt sich V 1abα nur J zuweisen, da die E-Nachrichten vor V 1-5 in Ex 2,10 enden, V 1abα jedoch an 2,16-22 J anknüpft.
Somit ist die E-Schicht nur in V 1b und 4b erhalten[2]. Vor R^{JE} wird der E-Bericht ausführlicher gewesen sein.

c. Traditionsgeschichte

In V 1b ist der Gottesberg genannt und dann noch Horeb angefügt[3]. Die Überlieferung will also Mose' erste Gottesbegegnung an diesem Berg sehen[4]. Die Benennung des Gottesberges mit Horeb ist E-Eigengut[5]. Dass der Strauch סנה genannt wird, ist kaum eine Anspielung an den Sinai[6]. Aus Ex 18,5 E ersieht man eine Verbindung zwischen dem Gottesberg, wo Mose mit den Israeliten lagert,

---

1 Vgl. Fuss, Die dtr Pentateuchredaktion 27.

2 Vgl. Procksch, Elohimquelle 65f; Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 18f; Eissfeldt, Synopse 111+; Eissfeldt, Einleitung 266; Cazelles, Pentateuque, DBS 7 805; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 39; Noth, Das zweite Buch Mose 22; Jerusalemer Bibel 80; Fohrer, Einleitung 167; Ruppert, Übersicht 384; Plastaras, Und rettet sie aus Ägypten 53f; Herrmann, Israels Aufenthalt in Ägypten 77 Anm.1; Schmid, Mose 27.

3 Möglicherweise von einem dtr Glossator (vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 20; Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 18f).

4 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 19.

5 Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 150.

6 A. a. O., 151 Anm. 390 und 157f; Abel, Geographie I 391-396; Tournay, Le nom du "buisson ardent", in: VT 7 (1957) 410-413; Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus 35; Schmid, Mose 30.

und den Midianitern[1]. Wir werden deshalb den Berg im Gebiet der Midianiter lokalisieren können, östlich des Golfs von Aqaba[2]. Von einem Dornstrauch her[3] hört Mose die Stimme Elohims[4]. In Dtn 33,16 E wird Jahwe "Dornbuschbewohner"[5] bezeichnet. Dtn 33,13-16 ist ein Fruchtbarkeitssegen[6], der "nicht genuin israelitisch, sondern kanaanäischer"[7] Herkunft ist. So wäre Jahwe mit jener Dornbuschgottheit identifiziert worden und von hier in Ex 3,1b.4b eingedrungen, was allerdings schon vor J geschehen sein müsste[8]. An dieser Hypothese ist jedoch berechtigte Kritik geübt worden[9]. Viel zu wenig scheint in diesem Zusammenhang die J-Notiz von V 5 beachtet zu sein, wo es heisst, dass Mose die Schuhe auszuziehen befohlen wird, weil er auf hl. Boden steht. Die Sitte, an Heiligtümern die Schuhe abzustreifen, ist für kanaanäische Heiligtümer nicht so selbstverständlich[10]. Dagegen weist diese Sitte intensiv in den arabischen Raum[11]. Im vorislamischen Arabien ist dieser Brauch nicht nur für die Kaaba, sondern für "die Heiligtümer insgemein"[12] belegt.

---

1 Vgl. Noth, Geschichte Israels 140f; Coats, Moses in Midian, in: JBL 92 (1973) 3-10.

2 Vgl. Schmid, Mose 30.

3 סנה = Dornstrauch (vgl. Gesenius, Wörterbuch 547).

4 Vgl. auch 2 Sam 5,23.

5 Beek, Der Dornbusch als Wohnsitz Gottes, in: OTS 14 (1965) 155-161 bes. 157 und 160f.

6 Vgl. von Rad, Das fünfte Buch Mose 148.

7 Gunneweg, Mose in Midian, in: ZThK 61 (1964) 5; Coppens, La bénedicition de Jacob, in: VTS 4 (1957) 101ff.

8 Gunneweg, a. a. O., 5.

9 Vgl. Schmid, Mose 30 Anm. 17.

10 Jos 5,15 ist von Ex 3,1ff abhängig; Gaster, Myth 231f nennt für den phönikischen Raum nur einen Beleg.

11 Vgl. Canaan, Das Haus, in: FrancLA 14 (1963/64) 156.

12 Wellhausen, Reste 110; vgl. Sure 7,26.29.

Die starke Bezeugung dieser Sitte für den arabischen Raum unterstützt unsere Ansicht, dass der Dornbusch ursprünglich in Midian zu suchen ist[1] und nicht von Kanaan nach Midian versetzt wurde. Ist es nun richtig, dass Mose seine Jahweverehrung von Midian her hatte[2], dann galt möglicherweise ein Dornstrauch bei den Midianitern als Offenbarungsort ihres Gottes Jahwes, was allerdings nicht heisst, Jahwe sei eine Baumgottheit gewesen[3].

d. Die E-Deutung

Wenn wir bedenken, welches Gewicht Ex 3,1b.4b im E-Kontext hat -hier beginnt nach E die neue Gotteserfahrung des Mose- , so verwundert es, dass E sie nach einer Art und Weise beginnen lässt, die auch für die kanaanäische Religion charakteristisch ist. Stünde hier nicht eine ungeheure, zähe midianitische Tradition dahinter, so hätte E den Beginn der Gotteserfahrung des Mose wahrscheinlich anders gedeutet[4]. So aber hat E die Tradition treu übernommen. Der Strauch ist heilig und Offenbarungsort Jahwes. Die Art und Weise dieser "Uroffenbarung" an Mose unterscheidet den Gott Israels nicht von den Göttern der Umwelt. Wohl aber ist der Inhalt anders. Jahwe ist nicht mehr der Gott der Midianiter, sondern der Gott, der die Erzväter einst geführt hat und sich nun Mose mit seinem Namen offenbart. E setzt also vom Inhalt her einen anderen Akzent, das Gewand jedoch belässt er[5].

---

1 Gegen Gunneweg, Mose in Midian, in: ZThK 61 (1964) 5.

2 Vgl. Stroete, Exodus 42-49; Rowley, From Joseph to Joshua 148-155; zu Jos 5,15 vgl. auch Gray, Joshua, Judge and Ruth 75.

3 Wie besonders der religionsgeschichtliche Teil dieses Abschnittes gezeigt hat, lassen sich Gottheiten nicht genau festlegen!

4 Vgl. z.B. das Bemühen des E, den Strauch von Gen 21 von der Theophanie zu trennen.

5 Schmid, Mose 34.

4.5 Jos 24,26[1]

E nennt die אלה im Jahweheiligtum. Bevor Sichem jedoch Jahweheiligtum war, war es kanaanäische Kultstätte. Wenn wir den hebräischen Text von V 26 besehen, fällt das Relativpronomen אשר hinter האלה auf. Man ist versucht האלה אשרה zu lesen. Positiv lässt sich dies zwar nicht beweisen, aber es wäre möglich, dass vor E tatsächlich האלה אשרה gestanden hat, zumal, wenn man so interpretierte, kein Wort abgeht, da der Text mit במקדש weiterfährt. In der Sicht des E ist der Baum allerdings kein Ascherabaum mehr. Er vergegenwärtigt auch nicht Jahwe. E erwähnt den Baum, ohne dass er ihn zu dem Geschehen von Jos 24 in Beziehung setzt. In der Sicht des E wird der Baum eine ähnliche Bedeutung haben wie z.B. die Vegetation des Tempels in Jerusalem, die allgemein das Heilige signalisiert.

4.6 Zusammenfassung

Wenn wir auf die behandelten E-Texte zurückblicken, können wir feststellen, dass E die hl. Bäume nirgends ausdrücklich negativ bewertet. E anerkennt aber die hl. Bäume nie als Realsymbol, auch nicht für die Zeit der Patriarchen[2]. In der E-Deutung der hl. Bäume können wir zwei Linien verfolgen:

1) Der Baum in seinem kanaanäischen Kontext wird total umgedeutet. In Gen 21 ist er nur mehr ein Sonnenschutz, in Gen 35,8 ist er Grabbaum Deboras. Seine kanaanäische Funktion wird totgeschwiegen. In Gen 35,4 ist er Grabbaum der Götterbilder. Seine kanaanäische Heiligkeit wird dadurch noch indirekt anerkannt. Man kann sagen, dass E so die Epoche einer kanaanäischen Religiosität, die auch für Israels Religion charakteristisch war, still

---

1 Vgl. Seite 208f.

2 Es sei darauf hingewiesen, dass E die Masseben ganz anders beurteilt.

und diskret zu Grabe trägt. E versucht nicht, dieses kanaanäische Lebens- und Fruchtbarkeitssymbol in den Jahwismus zu integrieren, wo er einen kanaanäischen Kontext dieses Symbols erkennt.
2) Dies scheint auf den ersten Blick ein Widerspruch zu Ex 3,1ff zu sein. Doch gerade weil es in Israel diese Tradition gab, dass Jahwe dem Mose im Dornstrauch erschien, mussten die anderen Traditionen umgedeutet und unterdrückt werden, um die Einzigartigkeit dieser Gotteserscheinung zu unterstreichen. Für E ist diese Tradition aus Midian genuin jahwistisch. Auch wenn sich das Wie dieser Theophanie nicht vom kanaanäischen Wie unterscheidet, so ist doch vom Inhalt her ein neuer Akzent gesetzt. Das archaisch- naturhafte Element der Theophanie ist auf eine geschichtlich- worthafte Ebene angehoben, die nun mit Mose beginnt.
Innerhalb des Jahwismus wird dem Baum auch die Funktion zugestanden, die Heiligkeit der Stätte zu signalisieren[1], so in Jos 24,26.
Was E in seiner diskreten Art den kanaanäisch- heiligen Bäumen angedeihen lässt, mündet einige Jahre später in einer totalen und radikalen Ablehnung der hl. Bäume.

---

1 Vgl. auch Stolz, Die Bäume des Gottesgartens, in: ZAW 84 (1972) 156.

VI

D I E   E H E R N E   S C H L A N G E

1. Allgemeines

Das Tier kann dem archaischen Menschen als heilig gelten[1]. Das gilt besonders von der Schlange[2], ein Tier, das dem Menschen einerseits unheimlich[3], andererseits vertraut ist. Sie ist ihm Fascinosum und Tremendum und ihm dadurch göttlich bzw. heilig[4]. Wir treffen diese Vorstellung -einmal mehr unter diesem, einmal mehr unter jenem Aspekt- in fast allen Religionen der Welt[5]. Auch in den Märchen der Völker haben diese Vorstellungen ihren verschiedenartigsten Niederschlag gefunden[6].

---

1 Vgl. Heiler, Erscheinungsformen 77.

2 Dies gilt aber nicht von jeder Schlange; vgl. Renz, Der Orientalische Schlangendrache 99.

3 Vgl. Heiler, Erscheinungsformen 79.

4 Vgl. Renz, Der Orientalische Schlangendrache IV.

5 Allgemeine Literatur siehe bei Heiler, Erscheinungsformen 79 Anm. 233; vgl. Vereno, Vom Mythos zum Christus 27-31; de Vries, Keltische Religion 167-170; Machly, Die Schlange im Mythus und Cultus der classischen Völker; Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst; Ferwerda, Le Serpent, in: Numen 20 (1973) 104-115; Morris, Man and Snakes; Fontenrose, Python; Oldfield-Howey, The Encircled Serpent; Oldham, The Sun and the Serpent; Dimock/ Ramanujan, Goddess of Snakes, in: HistRel 1 (1962) 307-321. 3 (1964) 300-322; Hentze, Die Regenbogenschlange, in: Anthropos.61 (1966) 258-266; Eine ausführliche Zusammenstellung des orientalischen Materials ist zu finden bei Renz, Der Orientalische Schlangendrache 1-33 (Ägypten).34-56 (Babylon und Nachbarvölker).57-59 (Elamiten).60-74 (vor- und nachbuddhistisches Indien).75-83 (Buddhismus).84-90 (Meder und Perser.91-94 (China und Japan). 95-97 (Arabien und Kleinasien); Für Azteken vgl. Biehn/ Schneider, Schlange, LThK 9 408; für Ägypten vgl. auch Bonnet, Schlange, RÄRG 681-684; Kleimer, L'histoire du serpent en Egypte ancienne et moderne; Ikonographie vgl. ANEP 196.294.415-417.452.480.511. 513.519.520.571.591.657f.660.665.669f.670f.692.697. 761.770.858f; Erlenmeyer, Schlangendarstellungen, in: AfO 23 (1970) 52-62.

6 Vgl. die Märchen "Die drei Schlangenblätter", "Die weisse Schlange" (Grimm, Kinder- und Hausmärchen I 100-105 und 105-111).

2. Die Schlange in der kanaanäischen Religion

In der kanaanäischen Religion spielt das Tier als Göttersymbol eine bedeutende Rolle, so z.B. der Löwe und Stier. Diesen Tieren eignet aber eine Ambivalenz, die bei der Schlange am ausgeprägtesten ist[1]. "Sie vereinigt in sich die vielfältigsten und widersprechendsten Bedeutungen."[2] Es geht nun in unseren Darlegungen nicht darum, diese vielfältigen Bedeutungen aufzuzeigen, sondern solche Aspekte der Schlange aufzuzeigen, die für das Verständnis der "Ehernen Schlange" wichtig scheinen.

2.1 Die Schlange als Apotropaicon

Die Hinrichtung und Darstellung der Schlange diente dazu, um Böses abzuwehren. Baentsch[3] berichtet, dass es auf der Sinaihalbinsel Sitte ist, Skorpione[4] an die Haustür zu nageln, um gleiche oder ähnlich giftige Tiere abzuwehren[5]. Aber auch die einfache Darstellung der Schlange genügt als Abwehrmittel. Im phönikischen Raum bestand die Sitte, Gefässöffnungen und Flächen, von denen Böses abgehalten werden sollte, mit einem Schlangenbild zu umrahmen[6]. Für Ägypten ist diese Vorstellung besonders gut belegt[7]. Man gab den Toten Schlangenamulette[8] mit in die Unterwelt[9], um sie vor den

---

1 Vgl. AOBPs 76.

2 AOBPs 76.

3 Exodus-Leviticus-Numeri 576.

4 Für die typologische Ähnlichkeit mit der Schlange vgl. ANET 326.

5 Vgl. in etwa auch 1 Sam 6,4ff; Auch die Pfählung von Feinden dürfte so verstanden worden sein (vgl. ANEP 368; Wallis, Pfählung, BHH 3 1435; AOBPs 90 Nr. 132).

6 Zapletal, Totemismus 67.

7 Vgl. Baudissin, Adonis 327; Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 251.

8 Vgl. die Schlangenamulette der Elamiten; Renz, Der Orientalische Schlangendrache 57.

9 Vgl. Bonnet, Schlange, RÄRG 685.

Untieren dort zu schützen[1]. Im ägyptischen Totenbuch Kap. 34f sind solche und ähnliche Anschauungen ausgesprochen[2]. Der Gott Horus[3] gilt als der grosse Schlangenüberwinder. Er wird oft auf einem Krokodil stehend abgebildet, wie er Schlangen überwindet[4]. Joines[5] hat überzeugend dargelegt, dass diese Vorstellung für das Ägypten der Mosezeit besonders charakteristisch ist. Einer der Aspekte der königlichen Uräusschlange ist ebenfalls der apotropäische. Sie vernichtet mit dem Gluthauch ihres Atems die Feinde ihrer Träger[6]. Die ägyptische Ikonographie zeigt z.B. Set. Über ihn schwebt die Uräusschlange, als er den als menschenköpfige Schlange dargestellten Mond mit einem Speer durchbohrt[7]. Das Uräussymbol wurde auch von den Kleinkönigen Kanaans benützt[8].

Zoologisch gesehen ist die Uräusschlange eindeutig eine Kobra[9], eine der gefährlichsten Giftschlangen. Gerade sie war wegen ihrer Gefährlichkeit und Giftigkeit ein ideales Abwehrmittel. In der Berufungsvision Jes 6,2[10] sind Serafe genannt, die über dem Thron Gottes schweben.

---

1 Vgl. Baudissin, Adonis 326; Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 251.

2 Joines, a. a. O., 251 (vgl. auch die Inschrift a.a. O., 252).

3 Zur Verbindung der Schlange mit Horus vgl. Renz, Der Orientalische Schlangendrache 13f.17.22f.28f.32.

4 Vgl. Seele, Horus on the Crocodiles, in: JNES 6 (1947) 43-52; Ring, Gods of the Gentiles 104. Bodenheimer, Animal and Man Pl XXIII A; diese Vorstellung ist auch für die Spätzeit charakteristisch.

5 The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 252.

6 Zapletal, Totemismus 67; Bonnet, Uräus, RÄRG 845; Énel, Origines de la Genèse 302 fig 69.

7 Vgl. Renz, Der Orientalische Schlangendrache 30.

8 Vgl. ANEP 493.

9 Vgl. DGHerder 2 344.

10 Vgl. Kaiser, Der Prophet Jesaja 1-12 59f.

Sie hatten je sechs Flügel und wohl ein menschliches Gesicht, der Leib dürfte jedoch schlangenförmig gewesen sein[1]. Seraf ist auch eine Schlangenbezeichnung[2]. Es ist nun zu vermuten, dass das, was für die ägyptischen Könige die Uräusschlange war, nach Jesaja die Serafe sind[3], die den königlichen[4] Thron Jahwes umgeben. Sie sind positiv gesagt Symbol der Heiligkeit Jahwes, negativ gesagt Symbol der Abwehr alles Unheiligen.
Im Feldzugsbericht Asarhaddons heisst es[5], dass sich dem assyrischen Heer in Arabien zweiköpfige und geflügelte Schlangen entgegenstellten[6]. "Wer ihnen begegnete (?), starb. 24 Ich trat sie nieder und zog vorüber"[7]. Diese Schlangen hätten also die Aufgabe gehabt, das assyrische Heer aufzuhalten und zu vernichten.
Unter den 1961 in Ugarit gefundenen und von Virolleaud[8] publizierten Texten befinden sich zwei Schlangenbeschwörungstexte[9]. Sie wurden zitiert, damit sie bei Schlangenbissen Heilung brächten. In Text 7[10] geht es um die Beschwörung der "Mutter des Hengstes", der "Stute", einer Tochter von Quelle und Stein, Himmel und Urozean[11], die zu ihrer Mutter, der Sonnengöttin[12] ruft,

---

1 Vgl. Bernhardt, Seraph, BHH 3 1777; Kaiser, Der Prophet Jesaja 1-12 59.

2 Vgl. Dtn 8,15.

3 Vgl. Joines, Winged Serpents, in: JBL 86 (1967) 414.

4 Vgl. dazu Seite 63ff.

5 Vgl. AOT 358; ANET 292; vgl. Herodot II 75. III 107-110.

6 Vgl. Wiseman, Flying Serpents, Tyndale Bulletin 23 (1972) 108-110.

7 AOT 358.

8 Ug V 564-580.

9 Vgl. Astour, Two Ugaritic Charmes, in: JNES 27 (1968) 13-35.

10 A. a. O., 13-28.

11 A. a. O., 15f.

12 Vgl. Renz, Der Orientalische Schlangendrache 2.40.92.

um einzelne Gottheiten zur Hilfe gegen einen Schlangenbiss zu bewegen[1]. Am Ende der Beschwörung taucht der Gott Ḥoron, der Gott der Unterwelt und der Tiefe[2], auf. Er bringt zunächst nicht das gewünschte Gegengift, wird aber von der "Stute" gezwungen, Riten mit Bäumen zu vollziehen. Er heiratet hierauf die "Stute" und bringt als Brautpreis Schlangen[3]. In Text 8 versucht die Sonnengöttin die Götter zu bewegen[4], das Gift des Schlangenbisses einzusammeln. Nach einer Götterliste wird geschildert[5], wie jemand aus der tödlichen Gefahr der Vergiftung nach einem Schlangenbiss gerettet wird[6]. Aus diesen Texten geht die Ambivalenz der Schlange ebenfalls hervor. Sie ist das gefürchtete Tier, das den Tod bringen kann[7] und auch das Tier des Heilens. Die zwei Texte haben magisch-apotropaischen Charakter[8]. Indem das Gift der Schlange ein Heilmittel gegen Schlangenbiss ist, hat es in Bezug auf das Gift der beissenden Schlange apotropaische Wirkung[9].

---

1 Hier ist eine Parallele zu Demeter Melaina gegeben; vgl. Astour, Some New Divine Names from Ugarit, in: JAOS 86 (1966) 177ff.

2 Vgl. Gray, Legacy 179f; Gese, Die Religionen Altsyriens 92 und 146.

3 Vgl. Astour, Two Ugaritic Serpent Charmes, in: JNES 27 (1968) 26.

4 Vgl. a. a. O., 28f.

5 Vgl. a. a. O., 28f.

6 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 93.

7 Ob es sich bei den in PRU II 1.3 veröffentlichten Texten um Schlangenbeschwörungstexte handelt, ist wissenschaftlich weithin ungeklärt (vgl. dazu Albright, Specimes of Late Ugaritic Prose, in: BASOR 150 (1958) 46ff).

8 Vgl. Astour, Two Ugaritic Serpent Charmes, in: JNES 27 (1968) 28.

9 Vgl. auch die ägyptischen Texte: ANET 326.

2.2 Die Schlange als chthonisches Tier und Symbol der Fruchtbarkeit, als Symbol des Lebens und des Heilens

Die Schlange hat einen ausgeprägten erdhaften Aspekt. In Arabien werden die Ginnen, chthonische Wesen, vorzugsweise mit der Schlange verbunden gedacht[1], wobei die Verbindung verschieden intensiv sein kann[2]. Wellhausen[3] zitiert in diesem Zusammenhang eine Geschichte folgenden Inhalts: "Wir machten den Hagg, eine Frau bei uns schlief ein; als sie erwachte, lag eine Schlange zusammengewickelt an ihrem Busen. Als wir ins heilige Gebiet kamen, war die Schlange verschwunden. Auf die Frage, wo sie geblieben sei, antwortete die Frau: im Höllenfeuer. Auf der Rückreise fanden wir aber die Frau an der selben Stelle mit der Schlange am Busen. Die Schlange zischte, da füllte sich das Tal mit lauter anderen Schlangen, die zerbissen die Frau bis sie nur noch ein Gerippe war. Diese Frau hatte drei Kinder geboren, sie aber jedesmal in einen feurigen Ofen geworfen."[4]
Als das chthonische Tier steht die Schlange auch mit der Mutter- und Liebesgöttin Qds in Verbindung und ist Symbol der Fruchtbarkeit und der sexuellen Liebe. Die Belege sind zahlreich: Aus Tell Beit mirsim stammt der Unterteil einer Stele aus der mittleren Bronzezeit. Eine aus dem Boden kommende Schlange stützt ihren Kopf in der Nähe der Genitalien der Göttin auf[5]. Eine Steinplatte

---

1 Vgl. Wellhausen, Reste 152f.

2 Vgl. Renz, Der Orientalische Schlangendrache 96.

3 Wellhausen, Reste 153.

4 Wellhausen zitiert hier Agh. 18,131s.

5 Kenyon, Archäologie im Heiligen Land 180 und Abb. 34b; vgl. Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 246; Albright, The Second Campaign at Tell Beit mirsim, in: BASOR 29 (1928) 3.6; Ähnliche Funde wurden in Sichem (Bohl, Sichemplakette, in: ZDPV 61 (1938) 51 Taf. 1; Pritchard, Palestinian Figurines 27 Nr. 240) und Geser (Macalister, The Excavation of Gezer I-III Pl. 221,9) gemacht.

aus Bet-Schemesch, um 1400, zeigt eine Schlange, die ihren Kopf am Unterschenkel der Göttin aufstützt[1]. Eine Reihe von Stelen, 2. Hälfte des 2. Jt., zeigt die nackte Liebesgöttin mit Hathorperücke. Sie steht auf ihrem Postamentstier, dem Löwen, hält manchmal in einer Hand Schlangen, manchmal in beiden Händen. Öfters reicht sie dabei Reschef[2] Schlangen[3]. Ein goldener Anhänger aus Ugarit zeigt die nackte Qds auf einem Löwen stehend, flankiert von zwei Böcken. Von unten her windet sich zu beiden Seiten je eine Schlange. Die Schlangen kreuzen sich hinter den Hüften der Göttin[4]. Das dreistöckige Tonhausmodell aus Bet-Schean[5] zeigt eine Göttin, die oben an einem Fenster sitzt. Vor dem Haus kämpfen zwei Götter um den Besitz der Göttin. Löwe und Schlange, die Tiere der Qds, stürzen sich auf je einen der Kämpfenden[6]. Die bronzene Kultstandarte aus Hazor, Area C, Loc. 6211, zeigt das Gesicht einer Göttin. Zu beiden Seiten des Gesichtes ist je eine Schlange zu sehen[7]. Unter dem Aspekt der Fruchtbarkeit und der sexuellen Liebe kann die Schlange auch mit dem Stier assoziiert werden[8]. Ein Relief, 18. Jh., aus Megiddo zeigt vier

---

1 Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 247 Anm. 15.

2 Vgl. Conrad, Reschef, in: ZAW 83 (1971) 157-183.

3 Vgl. ANEP 470-474.830; AOB 270.272.276.

4 Schaeffer, in: Ug II 36 Abb. 10; Maag, Syrien-Palästina 576 Abb. XVIII.

5 Bet-Schean dürfte mit dem Schlangenkult sehr verbunden gewesen sein, worauf schon der Name hinweist: " ... the name Shān (or She'ān) may by directly connected with Shahan or Sahan, the Semitic name of an old Sumerian serpent deity." (Cook, The Religion of Ancient Palestine 98; ohne Sperrung).

6 Rowe, Beth-Shan, in: PPS II Taf. 17,2 und 56A,1.3.

7 Yadin, Hazor II 117ff Pl. 181; ANEP 834.

8 Nichtkanaanäische Belege siehe bei Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 248.

Stierköpfe, die durch ein in die Länge gezogenes Schlangenkreuz getrennt werden[1]. Im Allerheiligsten des Tempels zu Hazor wurden Stier- und Schlangenbilder gefunden[2].

Aus diesen Belegen ist gut der chthonische Aspekt und der der Fruchtbarkeit und sexuellen Liebe abzulesen. Es kann in diesem Zusammenhang auch nicht geleugnet werden, dass die Schlange phallisches Symbol ist[3]; denn sie sucht die Genitalien der Göttin[4]. Besonders die Bilder Nr. 91f in AOBPs 69f zeigen klar und deutlich, dass der Phallus die Schlange vertreten kann. Es wäre jedoch falsch, diese Anschauung allgemein auf die Schlange auszudehnen[5].

Nach diesen Beobachtungen wenden wir uns nun vom chthonischen Aspekt zum Aspekt des Lebens:

Diesen Aspekt, dass die Schlange der Inbegriff des Lebens[6], der kosmischen Urkraft ist[7] bezeugt Philo von Byblos[8] I 10,46: Τὴν μὲν τοῦ δράκοντος φύσιν καὶ τῶν ὄφεων αὐτὸς ἐξεθείασεν ὁ Ταυθός, καὶ μετ' αὐτὸν αὖθις Φοίνικές τε καὶ Αἰγύπτιοι ... 48 ... Φοίνικες δὲ αὐτὸ

---

1 Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 248 Anm. 25 mit Beleg.

2 Vgl. Yadin, The Fourth Season of Excavation at Hazor, in: BA 21 (1959) 5-6; Yadin, Hazor III-IV Pl.339,5-6.

3 Dagegen sprechen sich z.B. Albright, The Goddess, in: AJSL 36 (1919/20) 258-294 und Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 250 aus.

4 Für die phallische Deutung spricht sich vor allem Renz, Der Orientalische Schlangendrache 41.62 aus, neuerdings auch Hvidberg, The Canaanite Background of Gen I-III, in: VT 10 (1960) 285-294.

5 Die Schlange ist apotropaisch, weil sie beisst, chthonisch, weil sie in Erdlöchern haust, sie ist Symbol des Lebens, weil sie sich häutet und einem Phallus ähnelt.

6 Énel, Les origines de la Genèse 27 fig. 84.

7 Renz, Der Orientalische Schlangendrache 3; vgl. Wake, Serpent Worship 92.

8 Praep. Evang. I 10,46.48.

ἀγαθὸν δαίμονα καλοῦσιν· ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνὴφ ...[1]
Den Ägyptern war die Schlange ein natürliches Emblem der ewigen Jugend der Sonne[2], sie versinnbildet die Kraft und Verjüngung (morgendliches Aufgehen) des Sonnengottes[3]. Der Aspekt des Lebens ist besonders auch dann gegeben, wenn die Schlange mit dem Wasser assoziiert wird[4]. Die Vorstellung wird daher abzuleiten sein, dass sich gewisse Schlangen gerne in feuchten Gegenden oder überhaupt im Wasser aufhalten[5]. Von einem Grab, Mittel- oder Spätbronzezeit[6], ist eine kleine Vase bekannt, die in Verbindung mit einer langen, dünnen Schlange ist[7]. Ebenfalls aus Megiddo von einer Grabanlage stammen drei Krüge mit Schlangenmotiven an den Griffen[8]. Die Schlange auf einem dieser Gefässe stützt den Kopf oben am Rand auf. Offenbar sucht sie Wasser[9]. Ein ähnlicher Fund stammt aus Byblos[10] und vom Friedhof von Bet-Schemesch[11]. Aus Gaza stammen zwei Vasen mit dem Motiv einer Wasser suchenden Schlange[12], aus Hazor drei ähnliche Gefässe[13]. Schaeffer fand in Ugarit dieselben Symbole[14].

---

1 Clemen, Die phönikische Religion 32.

2 Vgl. Renz, Der Orientalische Schlangendrache 12.

3 A. a. O., 18.

4 Vgl. Smith, Religion 133ff.

5 Vgl. Baudissin, Adonis 338.

6 Vgl. Joines, The Bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 249.

7 A. a. O., 249 Anm. 32.

8 A. a. O., 249 Anm. 33.

9 A. a. O., 249; vgl. Hentze, Gods and drinking Serpents, in: HistRel 4 (1964) 181 Abb. 10 185 Fig. 16 197 Abb. 43 197 Fig. 33f.

10 Bossert, Syrien Abb. 744.

11 Joines, a. a. O., 249 Anm. 34.

12 A. a. O., 249 Anm. 37.

13 Yadin, Hazor III-IV Pl. 196,13 313,10 239,20.

14 Schaeffer, Ugarit, in: Syria 19 (1938) Fig. 36; ähnliche Motive vom Tell Brak (Bossert, Syrien 741f).

Die Verbindung der Taube mit der Schlange weist besonders auf den Aspekt der Verjüngung des Lebens[1].
Aus Bet-Schean ist ein zylindrisches Kultobjekt bekannt, auf dem sich vier Schlangen aufwärts der Öffnung zu winden. Auf dem Objekt sind auch Vögel, wahrscheinlich Tauben, abgebildet[2]. Weiters stammt aus Bet-Schean ein irdenes, rechteckiges, stufenförmiges Schreinmodell. Am unteren Teil ist zu sehen, wie sich eine Schlange zwischen den beiden Fenstern durchwindet. Am oberen Teil ist eine nackte, menschliche Figur zu erkennen, die zwei Vögel in Händen hält. Es dürften Tauben sein[3].
Auch die lebensspendende Kraft der Muttermilch wird mit der Schlange assoziiert. Eine Tonschlange aus Bet-Schean trägt menschlich-weibliche Brüste. Unter den Brüsten ist eine Schale zu sehen, die die Milch auffangen soll[4].
Der Kreis als Symbol der endlosen Erneuerung des Lebens wird ebenfalls mit der Schlange in Verbindung gebracht[5].
Eine besondere Ausprägung der Schlange als Lebenssymbol ist ihre Heilkraft. Dies lässt sich auch aus der Verbindung der Schlange[6] mit dem phönikischen Gott Esmun[7],

---

1 Vgl. Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 250.

2 Rowe, The Four Canaanite Temples of Beth-Shan I, in: PPS II Pl. 14,3 57A,3.4; ANEP 585.

3 Rowe, a. a. O., Pl. 17,1 56A,2; ANEP 590; Cook, The Religion of Ancient Palestine 98.

4 Vgl. Cook, a. a. O., 98.

5 Vgl. Renz, Der Orientalische Schlangendrache 59.

6 Vgl. Baudissin, Adonis 338f; Renz, Der Orientalische Schlangendrache 26f.

7 Vgl. Müller, Esmun, 496-523; Barton, The Genesis of the god Eshmun, in: JAOS 21 (1901) 188-190; Baudissin, Adonis 338f; Gese, Die Religionen Altsyriens 189; als Heilgott ist Esmun inschriftlich belegt; vgl. KAI 66 (Die Inschrift ist dreisprachig, 2. Jh. v. Chr., vgl. KAI II 81 Nr. 66); er ist auch Gesundheitsspender und Totenerwecker (vgl.Baudissin, Esmun-Asklepios 729.749).

dem Heilgott, erkennen. Er wird umschlungen von einer Schlange dargestellt[1].

2.3 Einzelne Schlangendarstellungen

Im Allerheiligsten des Tempels zu Hazor, Area H, Locus 2113, Stratum 1 A, späte Bronzezeit, wurden zwei Schlangen gefunden (Abb. 18)[2]. Aus Gezer stammen ebenfalls zwei Schlangen, späte Bronzezeit[3]. Bei den Ausgrabungen in Megiddo wurden zwei Schlangen, 1650-1550 und 1250-1150, gefunden[4]. Im ägyptischen Tempel in Timna, SetiI, Ramses I, Ramses II, wurde eine an einer Seite vergoldete Kupferschlange, Locus 111[5], (Abb. 19) der midianitischen Epoche[6] gefunden.
Die kultische Einordnung dieser Funde ist noch kaum gelungen[7]. Cook[8] schliesst aber mit gutem Recht, dass solche Funde für einen Schlangenkult im kanaanäischen Raum Zeugnis geben. Man wird diese Funde vielleicht als Votivgaben verstehen können.

2.4 Zusammenfassung

Wir können festhalten, dass die Hinrichtung und Darstellung der Schlange als Apotropaicon diente und

---

1 Renz, Der Orientalische Schlangendrache 27; Schonten, De Slangenstaf van Asklepios.

2 Yadin, Hazor III-IV Pl. 339,5f.

3 Macalister, Gezer I-III 339 Fig. 488.

4 Loud, Megiddo II Pl. 240,1.4; zwei Schlangen wurden auch in Sichem (Joines, a. a. O., 246) und eine in Susa (Ricciotti, Geschichte Israels I 291) gefunden; vgl. auch Deshayes, in: Ug VI (1969) 161 Fig. 77.

5 Rothenberg, Timna 127. Pl. XIX und XX.

6 "the ... snake ... is only a part of the Midianite cult ..." (Rothenberg, Timna 184); Rothenberg, Un temple égyptien, in: BTS 123 (1970) 3.8f.

7 Vgl. Joines, a. a. O., 245.

8 The Religion of Ancient Palestine 82.

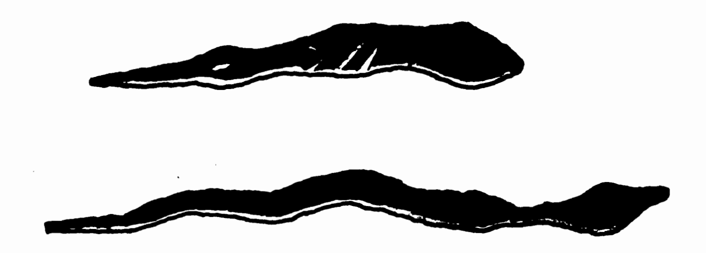


Abb. 18

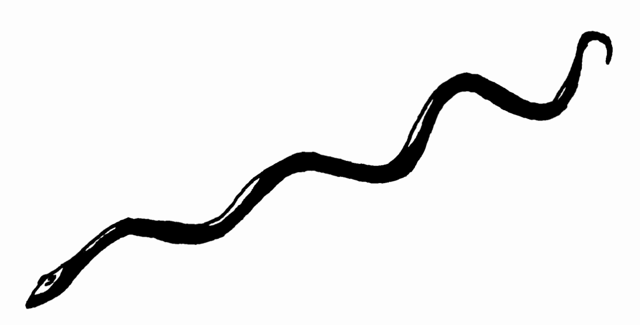


Abb. 19

dies besonders für das Ägypten der Mosezeit belegt ist. Aber auch im kanaanäischen und arabischen Raum gibt es diese Vorstellung.
Ein Aspekt der Schlange ist der chthonische. Sie ist Symbol der Fruchtbarkeit und der sexuellen Liebe, wie die Verbindung Erde-Schlange- Genitalien der Göttin zeigt. In diesem Zusammenhang kann die Schlange auch als phallisches Symbol gedeutet werden. Der "lichtere" Aspekt der Schlange ist der des Lebens, wie die Verbindung mit Wasser und Tauben und die Identifizierung mit einem Ring zeigt. Eine Ausformung des Lebensaspektes der Schlange ist, dass sie auch Heilsymbol sein kann, was die Verbindung mit dem Heilgott Esmun bestätigt. Die schwer einzureihenden Schlangenfunde an Heiligtümern deuten zumindest auf die allgemeine Beliebtheit dieses Symbols und sind möglicherweise sogar Zeugnis eines partiellen Schlangenkultes.

3. Num 21,4b-9[1]

3.1 Text

4b Das Volk war der Wanderung überdrüssig. 5 Und das Volk redete gegen Elohim und gegen Mose: Was habt ihr uns aus Ägypten herausgeführt, damit wir in der Wüste sterben. Kein Brot ist da, kein Wasser! Wir sind schon der minderwertigen Nahrung überdrüssig. 6 Da schickte Jahwe gegen das Volk die Seraf-Schlangen. Die bissen das

---

1 Zur Schlange im AT siehe: Coppens, La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis; Hvidberg, The Canaanite Background of Gen I-III, in: VT 10 (1960) 285-294; Alavarez, La mujer y la serpiente; Die Dissertation von Joines, The Serpent in the Old Testament, war leider nicht erreichbar, auch nicht auf Mikrofilm; vgl. auch Fichtner/ Foerster/ Meyer, ὄφις, ThWNT 5 566-590; van Imschoot/ Haag, Schlange, BL 1539-41; Galling, Schlange, BRL 458-459; Henry, Schlange, BHH 3 1700-1701; משה דוד קאסוטו, נחש, אנציקלופדיה מקראית ה 825-823.

Volk und viele Leute aus Israel starben. 7 Daraufhin kam das Volk zu Mose, und sie sagten: Wir haben gesündigt, weil wir gegen Jahwe und dich geredet haben. Lege Fürsprache bei Jahwe ein, damit er die Schlangen von uns wegnehme. Und Mose legte Fürsprache für das Volk ein. 8 Da sprach Jahwe zu Mose: Fertige dir eine Seraf-Schlange an und bringe sie oben an einer Stange an. Jeder, der gebissen wird und sie anblickt, wird am Leben bleiben. 9 So fertigte Mose eine eherne Schlange an und befestigte sie oben an einer Stange. Wenn nun die Schlange einen Mann gebissen hatte und er auf die eherne Schlange blickte, so blieb er am Leben.

3.2 Literarkritik

Die Verse 4b-9 werden für gewöhnlich E[1] zugeschrieben. Der ganze Hergang wird einfach und ohne Dubletten erzählt, sodass es keinesfalls angeht, in V 4b-9 mehrere literarische Schichten (wie J und E) zu sehen[2]. In V 5 wird das Appellativum "Elohim" verwendet, während V 7f den Gottesnamen Jahwe verwenden. Dies rechtfertigt jedoch nicht, zwei Quellen anzunehmen. Diese Frage ist nicht literarkritisch zu lösen, sondern muss traditionsgeschichtlich gelöst werden[2]. Der Terminus für Schlange wechselt: in V 6 sind die Seraf-Schlangen genannt, in V 7 nur Schlangen, in V 8 wieder die Seraf-Schlange und

---

1 Procksch, Elohimquelle 107f; Eissfeldt, Synopse 180f+; Eissfeldt, Einleitung 267; Baudissin, Adonis 325; Mangenot, Pentateuque, DB 5 89; Clamer, Les Nombres 372; Eichrodt, Theologie I 36; Weiser, Einleitung 107; Fohrer, Einleitung 168f; Noth, Das vierte Buch Mose 136f; Gray, Numbers 274; Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 575; Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 253; Ruppert, Übersicht 386; Wellhausen, Composition 108 und Cazelles, Pentateuque, DBS 7 807 (nur V 6-9) rechnen mit J; Erdmans, The Composition of Numbers, in: OTS 6 (1949) 190-193 (V 4ff E und P); Vaulx, Les Nombres 235 (E); Segal, Pentateuch 66 nennt V 4-9 eine alte Story; V 4a ist von P; daraufhin weist V 4aα und seine Stellung im Kontext (vgl. Noth, das vierte Buch Mose 136; 4aβ könnte einmal zu E gehört haben, da es die Fortsetzung von 20,21 E ist (vgl. Baentsch, a. a. O., 575); P oder R hat die Halbverse vermutlich verbunden und hierher gestellt.

2 Vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 137.

in V 9 ist zweimal plötzlich von der Ehernen Schlange die Rede. Diese "Inkonsequenz" reicht jedoch ebenfalls nicht aus, um mehrere Schichten anzunehmen[1]. Die Unstimmigkeiten erklären sich aus der Ambivalenz, die der Schlange eignet[2]. Einzelne Termini sprechen für E[3]. Ebenso sprechen die Motive für E: das Thema der prophetischen Fürsprache[4], der Gottesfurcht[5] und Jahwes als heilender Gott[6].
Wir können daran festhalten, dass V 4b-9 elohistisch ist.

3.3 Traditionsgeschichte

Wenn wir V 4b-9 als elohistisch bezeichnen, so heisst das nicht, dass E der Schöpfer dieser Verse ist. Es wird allerdings schwer sein und mit grossen Unsicherheiten belastet bleiben, wenn man versucht, die E-Überarbeitung von einer möglichen Vorlage zu trennen. Es gibt nun gewisse Anhaltspunkte, die schliessen lassen, dass E eine Vorlage verwendete. So weist "Elohim" in V 5 nicht auf E, sondern auf seine Vorlage. Auch das Motiv des Murrens[7] in V 4b.5 kann auf die Vorlage zurückgehen, kann aber ebensogut von E gestaltet worden sein[8]. Der Jahwename in V 6 und 8a geht auf E zurück[9], wenn die Vorlage Elohim verwendet. Sonst wird V 6 und 8b auf die

---

1 Noth, Das vierte Buch Mose 137.

2 A. a. O., 137f.

3 In V 5.7 וידבר , in V 7 חטאנו und התפלל (vgl. Baentsch Exodus-Leviticus-Numeri 574f.

4 Vgl. Weiser, Einleitung 107; Scharbert, Heilsmittler 87 und Anm. 57.

5 Vgl. Seite 45ff.

6 Vgl. Baudissin, Adonis 325 Anm. 4.

7 Vgl. de Vries, Murmuring Traditions, in: JBL 87 (1968) 51-58.

8 Vgl. Fritz, Israel in der Wüste.

9 Ab Ex 3,14 E verwendet der Elohist den Gottesnamen Jahwe ebenso.

Vorlage zurückgehen. V 7 ist typisch E. In V 8b wird plötzlich ein anderer Aspekt der Schlange vorgestellt als in V 8a[1]. Dieser plötzliche Übergang wird kaum ursprünglich sein und wir können daher V 8b zum E-Eigenbestand rechnen. V 9a ist die Ausführung der Gottesrede von V 8a und geht somit an die Vorlage, während V 9bc wieder den Gedanken von V 8b aufnimmt und daher zu E zu rechnen ist.

4 ... ויתקצר נפש-העם בדרך: 5 וידבר העם באלהים ובמשה למה העליתנו
ממצרים למות במדבר כי אין לחם ואין מים ונפשנו קצה בלחם הקלקל: 6 וישלח
יהוה בעם את הנחשים השרפים וינשכו את-העם וימת עם-רב מישראל: 7 ויבא העם
אל-משה ויאמרו כי-דברנו ביהוה ובך התפלל אל-יהוה ויסר מעלינו את-הנחש
ויתפלל משה בעד העם: 8 ויאמר יהוה אל-משה עשה לך שרף ושים אתו על-נס
והיה כל ... 9 ויעש משה נחש נחשת וישמהו על-הנס והיה אם-נשך הנחש ...[2]

Wir sehen aus dieser Analyse, dass die Deutung der Schlange als Heilssymbol auf die E-Überarbeitung zurückgeht[3]. Die Vorlage berichtet nur von den Seraf-Schlangen, von der Hinrichtung und Darstellung einer solchen Schlange und von der Identifizierung der hingerichteten und dargestellten Schlange mit der Ehernen Schlange und von deren Zurückführung auf Mose. Wenn nun aber der Vorlage der Jahwe-Name fremd ist, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass Mose ursprünglich zu dieser Überlieferung gehörte[4].

Es muss aber Gruppen in Israel gegeben haben, die Interesse hatten, die Eherne Schlange auf Mose zurückzuführen[5]. Eine Antwort gibt indirekt 2 Kön 18,4:

---

1 Übergang vom Apotropaicon zum Heilsymbol.

2 Was unterstrichen ist, stammt von der vermutlichen E-Vorlage.

3 Vgl. Ferwerda, Le serpent, in: Numen 20 (1973) 106.

4 Mose ist mit dem Jahwismus so sehr verknüpft, dass diese Annahme gerechtfertigt ist (vgl. Schmid, Mose 27ff).

5 Vgl. Fritz, Israel in der Wüste 95.

הוא הסיר את-הבמות ושבר את-המצבה וכרת את-האשרה וכתת נחש הנחשת אשר-
עשה משה כי עד-הימים ההמה היו בני-ישראל מקטרים לו ויקרא-לו נחשתן:

Diese Notiz von der Kultusreform des Königs Hiskija[1] berichtet u.a., dass Hiskija die[2] נחשתן genannte Eherne Schlange aus dem Jerusalemer Tempel[3] entfernte. Von der Ehernen Schlange wird weiters gesagt, dass sie "Mose hatte anfertigen lassen"[4]. Dies besagt allerdings zumindest, dass man in Jerusalemer Kreisen einmal wert darauf legte, die Eherne Schlange von Mose[5] her zu verstehen. Und in diesen Kreisen wird man auch jene Leute zu suchen haben, die die hingerichtete Seraf-Schlange der Wüste als Eherne Schlange deuteten und diese Wüstentradition mit Mose in Verbindung brachten. Die Eherne Schlange geht auf kanaanäische Vorbilder zurück[6] und ist, wie die Untersuchungen Joines' und Rowleys[7] gezeigt haben unter Zadok[8] zur Zeit Davids als Kultobjekt in Jerusalem eingeführt worden. Demnach kann festgehalten werden, dass

---

1 Der Text ist dtr überarbeitet (vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 85 Anm. 6; Gray, Kings I&II 657f); König Hiskija regierte von 725-697 (vgl. van den Born, Ezechias, BL 463).

2 Der MT hat יקרא , S und T haben den Plural (LXX: ἐκάλεσαν , Vg.: "vocavit"). Die anderen Handschriften haben den Singular (vgl. Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 245: "If Hezekiah called Nehushtan, he probably did so contemtuously to mean 'a piece of bronze'. If named so by Israelites, they probably meant 'a bronze god' ". Der Intention des Textes nach dürfte somit der Singular doch ursprünglicher sein. Zur Etymologie und zum Inhalt des Terminus "Nechuschtan" vgl. Koehler/ Baumgartner, Lexikon 610; Gesenius, Wörterbuch 499; Jastrow, Dictionary II 894; Brown, Lexicon 639.

3 Vgl. Busink, Der Tempel von Jerusalem I 287f.

4 Vgl. auch de Vaux, Lebensordnungen II 148.

5 Manche kultische Symbole (Masseben) traf das Bilderverbot erst später (vgl. von Rad, Theologie I 232).

6 Vgl. Seite 266 (ANEP 834).

7 Joines, The bronze Serpent, in: JBL 87 (1968) 254; Rowley, Zadok, in: JBL 58 (1939) 133ff.

8 Vgl. Sabourin, Priesthood 130ff.

die Interpretation der Seraf-Schlange als Eherne Schlange auf priesterliche Kreise Jerusalems zur Zeit Davids zurückgeht, die durch Zurückführung des Nechuschtan auf Mose ein ursprünglich kanaanäisches Emblem vom Anfang Israels her legitimieren wollten[1]. Wenn wir nun unsere Vorlage besehen, dann bleibt nur mehr, dass das Volk in der Wüste von Seraf-Schlangen bedroht war, eine Seraf-Schlange hingerichtet und als Apotropaicon aufgestellt wurde. Die Wüste gilt für den altorientalischen Menschen als der Bereich der Schlangen und anderer giftiger Tiere[2]. Die Schlangen werden aber nicht nur als zoologische Grössen[3] gesehen, sondern als dämonische Kräfte[4]. שרפים sind nun bei Jesaja[5] Wesen, die Jahwes Heiligkeit symbolisieren bzw. das Unheilige von Jahwe weghalten sollen. So wird auch der Terminus [6] שרף in Num 21,6.8 in erster Linie keine zoologische Grösse[7] meinen. Die Verbindung Seraf-Schlange - Wüste deutet darauf, dass die Seraf-Schlange als ein dämonisches Tier zu verstehen ist[8].

---

1 Vgl. Fritz, Israel in der Wüste 95.

2 Vgl. AOBPs 66f und Nr. 89.

3 Für die zoologische Seite vgl. Bodenheimer, Animal and Man; Frank, Tierleben in Palästina, in: ZDPV 75 (1959) 83-88.

4 Vgl. Seite 265.

5 Vgl. Seite 263.

6 Vgl. Vaulx, Les Nombres 235: sarappu (assyrisch), seref (ägyptisch).

7 Vgl. den Feldzugsbericht Asarhaddons und die Belege bei Herodot (Seite 263); vgl. Snaith, Numbers 279.

8 Der Ausdruck שרף "brennen" wurde mit der angeblich roten Farbe dieser Schlange in Verbindung gebracht (vgl. Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 576; Heinisch, Das Buch Numeri 82; Cazelles, Les Nombres 101). Wahrscheinlicher dürfte sein, dass der Ausdruck mit den starken,brennenden Schmerzen eines solchen Schlangenbisses zusammenhängt. Die Araber gebrauchen heute noch den Ausdruck "es brennt wie Feuer", wenn sie von einer K o b r a (nicht bei einem Biss durch eine Viper!) gebissen worden sind (Diese Ausführungen sind

Damit sind wir zu den ältesten Resten von Num 21,4b-9 vorgedrungen. Diese Reste zeigen, dass Num 21,4b-9 einmal eine typische Wüstengeschichte war[1], die von den Ahnen Israels tradiert wurde[2] und später in Israel Eingang gefunden hatte[3].
Zur Zeit Davids deutete man das alte Apotropaicon der Wüste als Eherne Schlange und führte so das kanaanäische Emblem des Jerusalemer Heiligtums auf Mose zurück.
Der Elohist deutet später die Schlange als Heilsymbol, wobei er sich der kanaanäischen Vorstellung der Schlange als Lebensmacht bedient[4].

3.4 Die E-Deutung

Wie schon erwähnt ist Num 21,4b-9 eine typische Wüstengeschichte[5]. Als eine solche versteht sie auch E. Das Volk ist durch die ständige Wüstenwanderung ungeduldig[6]: ותקצר נפש-העם בדרך . V 5 konkretisiert weiters

---

einem persönlichen Brief von Dr. med. P. L. Giacometti, Schweizerisches Tropeninstitut Basel, Tropenmedizinische Abteilung, an P. T. Moser, Kapuzinerkonvent Fribourg, vom 8. März 1971 entnommen).

1 Baly, Geographical Companion to the Bible 57 versucht eine Lokalisation bei Punon (Feinan).

2 Auf Grund unserer Reste kann man eigentlich von einer Geschichte nicht mehr sprechen. Es ist auch fraglich, ob es sich jemals um eine Geschichte gehandelt hat. Wahrscheinlicher scheint mir, dass nur eine Wüstenerfahrung dahinter steht, die später konkretisiert wurde.

3 Möglicherweise über die Midianiter (vgl. Seite 270); gegen Galling, Eherne Schlange, RGG 2 336; Clamer, Les Nombres 372.

4 Dieser Aspekt kann schon vor E dagewesen sein.

5 Vgl. die Wüstengeschichten Ex 14,9ff JE 15,22ff JP 16,1ff JP 17,1ff JE Num 11,1ff JE 17,6ff P.

6 Vgl. Coats, Rebellion 115-124; Fritz, Israel in der Wüste 93-96; de Vaux, Histoire 513; de Vries, Murmuring Traditions, in: JBL 87 (1968) 51-58.

diese Ungeduld:וידבר העם באלהים ובמשה . Es fällt auf, dass Mose neben Gott in einem Atemzug genannt wird[1]. Eine solche Aussage ist für E typisch. In Num 12,6-8[2] haben wir gesehen, wie sehr E Mose hervorhebt. Mit ihm redet Gott von Angesicht zu Angesicht, er wird als Offenbarungsempfänger von allen anderen Offenbarungsempfängern grundsätzlich unterschieden[3]. Diese E-Auffassung kommt auch in: וידבר העם באלהים ובמשה zum Ausdruck: Ein "Reden" gegen Mose ist ein "Reden" gegen Gott. Die Strafe auf diese Haltung hin ist, dass Jahwe die Seraf-Schlangen gegen das Volk schickt. Hier dürfte E bereits seine Vorlage "in den Dienst" nehmen und die Seraf-Schlangen als Strafe deuten[4]. Die Strafe hat das Volk zur Besinnung gebracht und sie bekennen: [5] חטאנו , und zwar ביהוה ובך. Hier führt also E seinen Gedanken von V 5 weiter aus: "Das Reden" gegen Gott und gegen Mose wird als Schuld erkannt. Nach dem Eingeständnis der Schuld folgt die Bitte: התפלל אל-יהוה ויסר מעלינו את-הנחש der Mose auch entspricht. Die mit Erlaubnis Jahwes hingerichtete Seraf-Schlange, die auf einer Signalstange[6] oben befestigt wird, wird nun nicht mehr als abwehrendes Symbol, sondern als Heilsymbol verstanden:כל-הנשוך וראה ...; אתו וחי: . V 9 identifiziert die Seraf-Schlange auf der Signalstange mit der Ehernen Schlange[7], die E nun eben-

---

1 Vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 138.

2 Vgl. Seite 95ff.

3 Diese Tendenz ist für das E-Mosebild charakteristisch.

4 Vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 138; die Seraf-Schlange ist auch bei E nicht einfach eine zoologische Grösse (vgl. Dtn 8,15 D), sondern eine dämonische Grösse (vgl. Baudissin, Adonis 326), die aber durch Jahwes Anordnung zum heilkräftigen Symbol wird.

5 חטא drückt den Treubruch eines Vasallen aus (vgl. Gesenius, Wörterbuch 223).

6 = נס (vgl. Gesenius, Wörterbuch 507).

7 Diese Deutung geht auf Jerusalemer Kreise zurück; vgl. auch Auerbach, Mose 154.

falls als Heilsymbol deutet: ... אם-נשך הנחש את-איש והביט אל-נחש הנחשת וחי: . Damit unterstreicht E nochmals das, worum sich Jahrhunderte vorher priesterliche Kreise in Jerusalem bemühten, und billigt der Ehernen Schlange die mosaische Herkunft zu. Er setzt aber einen neuen Akzent, indem er sie als Symbol der heilenden Kraft Jahwes deutet. Ferner wird auch die Macht Jahwes über die gefährlichen und unreinen Tiere ausgesprochen[1], die in der Wüste ihr Unwesen treiben. Bemerkenswert an unserem Text ist auch, dass die Hilfe Jahwes nicht dem Volk als ganzem, sondern dem Individuum zugesprochen wird[2].

Es liegt nun auf der Hand, dass E bei seiner Interpretation der Schlange als Heilsymbol von kanaanäischen Vorstellungen beeinflusst ist[3]. Die Schlange als Lebensmacht und heilkräftiges Symbol wird gleichsam den Göttern Kanaans entrissen und zu einem lebensspendenden und heilkräftigen Symbol Jahwes umgedeutet[4]. Wir können hier also von einer Integration kanaanäischen Gedankengutes in den Jahwismus sprechen, die E vollzieht.

Fegte auch der Bildersturm des Hiskija die Eherne Schlange aus dem Tempel, zumal das durch den Synkretismus[5] bedrohte Heiligtum bei Israels Frommen schon lange im Verruf stand[6] und es auch nicht aufzuhalten war, dass das Volk mit der Ehernen Schlange magische

---

1 Vgl. Lev 11,1ff Dtn 14,3-21 Dtr; vgl. Eichrodt, Theologie I 79; Noth, Das vierte Buch Mose 138.

2 Für die vorexilische Zeit ist dies immerhin eine Besonderheit; vgl. Fichtner/ Foerster/ Meyer, ὄφις ThWNT 5 575.

3 Vgl. de Vaux, Histoire 513.

4 Vgl. auch Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 576.

5 Vgl. Goff, Syncretism, in: JBL 58 (1939) 151-161; Soggin, Der offiziell geförderte Synkretismus, in: ZAW 78 (1966) 179-204.

6 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen I 149.

Vorstellungen verband[1], so blieb aber der Ehernen Schlange dennoch weiterhin ein Andenken bewahrt[2].

---

1 Vgl. Cazelles, Les Nombres 101.

2 Weish 18,4: "Denn wer sich hinwandte, wurde gerettet, nicht durch das Geschaute, sondern durch dich, den Retter aller." Hier wird das Anliegen des E noch deutlicher gesehen; vgl. Weish 16,6ff; vgl. Gray, Numbers 276; Im NT siehe Joh 3,14f 1 Kor 10,9 (vgl. Barthélemy, Gott mit seinem Ebenbild 238f);vgl.
רבינוביץ, מדרש הגדול, ספר במדבר שפד-שפה; מסכת ראש השנה 8,3: "וכי
נחש ממית או נחש ממיה? אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את
לבם לאביהן שבשמים- היו מתרפאים, ואם לאו - היו נמוקים. חרש, שוטה וקטן
אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. זה הכלל: כל שאינו מחיב בדבר, אינו
מוציא את הרבים ידי חובתן."(אלבק, ששה ספרי משנה, ספר מועד 320;
Danby, Mishnah 192); vgl. auch Strack/ Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus 136-139.

VII

D A S   M E N S C H E N O P F E R

1. Das Menschenopfer bei den Nachbarkulturen Kanaans[1]

Sinaihalbinsel: Während ältere Ethnologen, Orientalisten und Alttestamentler den Nilusbericht als ein authentisches Dokument ansahen[2], erkannten die Patrologen schon bald, dass dieser Bericht, der dem hl. Nilus von Ancyra zugeschrieben wurde[3], keine brauchbare Quelle für die Religionsgeschichte ist[4]. Der Nilusbericht[5] ist seiner literarischen Gattung nach eine romanhafte Erzählung[6]. Henninger hat den Nilusbericht auf seine religionsgeschichtliche Brauchbarkeit eingehend geprüft[7] und kommt zu dem Ergebnis, dass die Narrationes nicht als authentische Quelle für das Vorkommen des Menschen-

1 Diesem Kapitel "DAS MENSCHENOPFER" liegt meine Magisterarbeit, Der Elohist und das Menschenopfer, die ich im WS 1971/72 an der Universität Graz (Österreich) einreichte, zugrunde. Allgemeine Literatur zum Menschenopfer: Europa: Johansons, Das Bauopfer der Letten, in: Anthropos 59 (1964) 939; Maringer, Menschenopfer, in: Anthropos 37-40 (1942-45) 1-112; Amerika: Krickeberg, Die Religion der Kulturvölker Mesoamerikas 33f.49.74f; Asien: Schuster, Kopfjagd in Indonesien (ungedruckte Dissertation); Stöhr/Zoetmulder, Die Religionen Indonesiens 194-201.

2 So Smith, Religion 277; Wellhausen, Reste 42f.116. 120 Anm. 1; von Kremer, Studien zur vergleichenden Culturgeschichte 43f; Zapletal, Totemismus 50; Lagrange, Etudes 257f.261; Mader, Das Menschenopfer 67f; Gottschalk, Das Gelübde 132; Lods, Israel 331.

3 Nilus starb um 430; vgl. Altaner, Patrologie 300; Altendorf, Nilus, RGG 4 1495.

4 Vgl. Altaner, Patrologie 300.

5 MPG 41, 309-216 (Narratio V) und 327-334 (Narratio VII).

6 Vgl. Altaner, Patrologie 300.

7 Henninger, Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? in: Anthropos 50 (1955) 100-113 zerlegt die Angaben des Nilus-Berichtes über das Menschenopfer in zehn Punkte und vergleicht jede Angabe mit dem Material, das uns sonst in Arabien über das Menschenopfer zur Verfügung steht. Keine der zehn angebenen Angaben zeigt eine genaue Übereinstimmung mit arabischen Parallelen.

opfers auf der Sinaihalbinsel gelten können. Die "Narrationes" sehen nur insofern die Situation richtig, als Menschenopfer an die Morgensterngottheit in verschiedenen Randgebieten Arabiens eine gewisse Rolle spielten[1]. Man kann daher diese romanhafte Erzählung nicht als Beweis für das Menschenopfer auf der Sinaihalbinsel werten[2], wohl aber als Hinweis, dass das Menschenopfer in Randgebieten Arabiens vorkam.
Arabien: Henninger[3] hat dem Menschenopfer in Arabien eine Monographie gewidmet und ist zu der Überzeugung gekommen, dass das Menschenopfer doch relativ selten nachweisbar ist. Sicher lässt sich das Menschenopfer für Nordarabien nur bei den Lahmiden in Ḥira[4] und in der Oase Dūma[5] nachweisen. Diese sicher bezeugten Beispiele von Menschenopfern "finden sich entweder bei Stadt- bzw. Oasenbewohnern oder bei Beduinen bzw. Halbbeduinen in nördlichen Randgebieten"[6]. Es wird daher die Vermutung richtig sein, dass das Menschenopfer ursprünglich nicht zur nomadischen Religiosität gehörte, sondern vom syrischen Kulturland her nach Nordarabien vordrang[7], dass also der eigentliche Anstoss von den sesshaften, bäuerlichen Kulturen Syriens gekommen ist.
Moabiter: Bei der Belagerung Kir-Haresets durch Joram[8]

---

1 Vgl. Henninger, Nilus-Bericht, in: Anthropos 50 (1955) 147f.

2 Inhalt des Berichtes: Der Sohn des Nilus, Theodulus, sollte der Morgensterngottheit als Brandopfer dargebracht werden. Die Beduinen versäumten jedoch den Zeitpunkt des Opfers und Theodul wurde nicht geopfert.

3 Menschenopfer bei den Arabern, in: Anthropos 53 (1958) 721-805.

4 A. a. O., 734-738.

5 A. a. O., 745-747.

6 A. a. O., 798.

7 A. a. O., 803.

8 König von Samaria 851-845; vgl. van den Born, Joram, BL 17f.

und Joschafat[1] heisst es von Mescha, dass er nach einem missglückten Ausbruchsversuch seinen Erstgeborenen opferte, 2 Kön 3,27: ויקח את-בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה על-החמה ויהי קצף-גדול על ישראל ויסעו מעליו וישבו לארץ:

Mescha opfert also seinen Erstgeborenen in einer aussergewöhnlichen Situation als עלה[2]. Man kann deshalb nicht annehmen, dass das Menschenopfer bei den Moabitern allgemein üblich war. Es ist jedoch berechtigt, wenn man annimmt, dass es in grossen Notsituationen geübt wurde[3]. Blome vermutet, dass der Königssohn schon 30 Jahre alt gewesen sein könnte[4] und man wird daher keine Schlüsse für das allgemeine Vorkommen des Kinderopfers bei den Moabitern ziehen dürfen. Unklar ist noch die Reaktion Israels auf Meschas Tat. Man übersetzt für gewöhnlich V 37b: "Ein gewaltiger Zorn kam auf Israel" und versteht es so, dass Israel diese Tat verabscheut hätte. Nun aber übersetzt Albright[5]: "und das war 'göttlicher Zorn' gegen Israel"[6]. Der Sinn auf Grund dieser Übersetzung wäre dann, dass die Israeliten abzogen, weil sie den göttlichen Zorn fürchteten, den Mescha durch

---

1 Von 870-848.

2 Das Opfer galt sehr wahrscheinlich dem Gott Kamosch (vgl. 2 Kön 23,13; Gray, Kings I&II 490). Zu Kamosch vgl. Gray, Legacy 170ff; Gese, Die Religionen Altsyriens 140; ANEP 488. Die Meschastele (KAI 181) unterstreicht noch unsere Ansicht, dass das Opfer dem Kamosch gegolten habe, da ihn die Stele 11 mal nennt. Zeile 17 steht die Verbindung Astar-Kamosch (vgl. Gray, The Desert God Aṯtar, in: JNES 8 (1949) 77-78 und 80).

3 Henninger, Menschenopfer 777 weist zurecht daraufhin, dass dieses Beispiel oft zitiert wird (Smith, Mader, Gray, Lods, Albright), ohne dass das Aussergewöhnliche dieser Handlungsweise betont wird. Vgl. auch Weinfeld, The Worship of Molech, in: UF 4 (1972) 133; Masson, Rituel hittite, in: RHR 137 (1950)52-55 spricht von einer magisch-apotropäischen Wirkung des Opfers; Kümmel, Ersatzkönig, in: ZAW 80 (1968) 289ff.

4 Blome, Opfermaterie 380 mit Anm. 74.

5 Die Religion Israels 147.

6 Zur Übersetzung von על vgl. Gesenius, Wörterbuch 588.

das Opfer auf sie herabschwor[1]. Wenn sie nur Abscheu gehabt hätten, dann wäre es verständlicher, wenn sie die Hauptstadt eingenommen hätten, um Mescha zu bestrafen. Doch nichts desgleichen geschieht. Der Grund des Abzugs war daher nicht die Abscheu, sondern die Furcht vor dem Zorn (קצף) des Gottes Kamosch.

Ammoniter und Edomiter: Sichere Belege über das Vorkommen von Menschenopfern bei diesen Völkern sind nicht vorhanden. Man hat nur vermutet, dass Menschenopfer dem ammonitischen Milkom[2] dargebracht wurden[3].

Ägypten: Die früheren Behauptungen[4], dass das Menschenopfer in Ägypten einen hervorragenden Platz einnahm, sind durch die neuere Forschung stark relativiert worden[5]. Die Ansicht, dass sich das Menschenopfer in Israel von Ägypten herleite, ist heute völlig widerlegt[6].

Wir können festhalten, dass das Menschenopfer in den Randgebieten des kanaanäisch-syrischen Raumes fallweise praktiziert wurde, jedoch ursprünglich dort nicht zu Hause war und für Nomaden überhaupt ganz unwahrscheinlich ist.

---

1 So schon Kittel, Die Bücher der Könige 196; vgl. Landersdorfer, Die Bücher der Könige 147.

2 Zu Milkom vgl. den 2. Exkurs.

3 Vgl. die Belege bei Henninger, Menschenopfer 777 Anm. 208.

4 Vgl. die Belege a. a. O., 785 Anm. 270.

5 Vgl. Bonnet, Menschenopfer, RÄRG 452-455; Jesi, Rapport sur les recherches relatives â quelques figurations du sacrifice humain dans l'Egypte Pharaonique, in: JNES 17 (1958) 194-203; Herodot berichtet in II 119 vom ägyptischen Menschenopfer (vgl. Stein, Herodotos I 2 130-131).

6 Vgl. Henninger, Menschenopfer 775. Das Menschenopfer in Mesopotamien und Assyrien ist für uns nicht von Belang, vgl. dazu Henninger, a. a. O., 785; Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 16f mit ausführlicher Diskussion der Stelle 2 Kön 17,31.

2. Das Menschenopfer im kanaanäisch-phönikischen Raum

Mutterland[1]: Eine einzige Stelle[2] des AT, Dtn 12,31, spricht ausdrücklich davon, dass das Menschenopfer in Kanaan heimisch gewesen ist[3]: לא-תעשה כן ליהוה אלהיך כי כל-

תועבת יהוה אשר שנא עשו לאלהיהם כי גם את-בניהם ואת-בנתיהם ישרפו ...

Wenn wir die Archäologie befragen, was sie uns über das Menschenopfer im kanaanäisch-phönikischen Raum zu berichten weiss, so wird die Antwort nicht besonders reichhaltig ausfallen; denn so manchen Fund, den man als Überrest eines Menschenopfers werten kann, kann man -allerdings nicht in jedem Fall- auch anders erklären[4]. Besonders muss man sich hüten, an Hand des archäologischen Materials einen Schluss über die Häufigkeit des Menschenopfers zu ziehen[5].

Gezer: Im Süden und Osten und teilweise im Westen der Masseben fand man bei den Ausgrabungen Krüge mit Kinderleichen[6]. Der anatomische Befund ergibt ziemlich eindeutig, dass es sich um etwa acht Tage alte Mädchen und Knaben handelt[7]. Die Skelette weisen keine Verstümmelung auf; nur an zwei Skeletten sind Brandspuren sichtbar[8].

---

1 Bei Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 3-11 sind ugaritische Texte zusammengestellt. Ich bin jedoch jetzt der Auffassung, dass diese Texte mit dem Menschenopfer nichts zu tun haben!

2 Auch aus anderen Stellen geht dies hervor. Diese sprechen jedoch von Israeliten, die durch den kanaanäischen Brauch beeinflusst sind. Für die Übernahme des kanaanäischen Opfers überhaupt vgl. Rowley, Sacrifice, in: BJRL 32 (1950/51) 74-110.

3 Dieser Vers steht als Abschluss der Weisungen gegen die kanaanäischen Kulte: Dtn 12,29-31.

4 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 290f; Moscati, Geschichte und Kultur der semitischen Völker 113: " Es ist nicht sicher, wie man allgemein behauptet, dass man beim Bau von Gebäuden Kinder opferte. Für solche 'Gründungsopfer' fehlt der sichere Beweis ... "

5 Henninger, Menschenopfer 778; Fohrer, Geschichte 46.

6 Gressmann (AOB 121) wertet sie als Frühgeburten; ähnlich de Medico, L'Ethnographie 105 Anm. 1.

7 Blome, Opfermaterie 376. 8 A. a. O., 376.

Man könnte sich denken, dass die Kinder noch lebend in die Krüge gesteckt wurden. Vielleicht waren es Erstlingsopfer[1]. Mit Wahrscheinlichkeit wird man sagen können, dass es sich hier um Kinderopfer handelt[2]. Die anderen Skelettfunde in Gezer wird man keinesfalls als Opfer werten dürfen[3].
Megiddo: Es wurde ein 15 jähriges Mädchen gefunden, über das quer hinweg die Fundamentsteine des Palastes gelegt wurden. In nächster Nähe fand man zwei Erwachsene[4] und in den Fundamenten einer anderen Mauer einen zerbrochenen Krug mit einem Knabenskelett[5]. Krüge mit Kinderskeletten wurden auch noch andernorts in Megiddo gefunden[6], ihre Wertung als Opfer bleibt jedoch sehr fraglich. Bei dem 15 jährigen Mädchen wird es sich jedoch um ein Bauopfer handeln[7].

---

1 Macalister, Gezer II 402.406.

2 Vgl. Benzinger, Hebräische Archäologie 202; Lods, Israel 114.

3 Vgl. die Aufzählung dieser Funde bei Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 75f.

4 Vgl. Blome, Opfermaterie 374; Ricciotti, Geschichte Israels I 127.

5 Ricciotti, Geschichte Israels I 127.

6 Vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 76f.

7 Vgl. König, Geschichte 169; Blome, Opfermaterie 374; Für die Deutung der Kinderskelette in Krügen unter Fundamenten ist vielleicht noch folgende Überlegung wichtig: In der späteren Zeit wurden in den Fundamenten von Häusern Lampen eingesetzt (vgl. Benzinger, Hebräische Archäologie 202; Abbildung bei Ricciotti, Geschichte Israels I 127). Man fand dafür keine Leichen mehr. Die Lampen die eingesetzt wurden, waren meist mit zwei Schalen umschlossen. Eine solche Lampe wird symbolischen Wert gehabt haben (Licht/ Lampe = Leben). Da man in späterer Zeit aber genauso tote Menschen zur Verfügung hatte wie in früheren Zeiten, so ist es doch verwunderlich, dass man sie nicht mehr unter den Fundamenten der Häuser bestattete, aber dafür Lampen einsetzte. Es wäre allerdings möglich, dass sich die Sitte des Begrabens geändert hätte (Über Begräbnissitten vgl. Kenyon, Archäologie im Heiligen Land 135ff). Andererseits hat sich aber auch der

Ob die Funde von Taanach[1], Japho[2], Tirza und Tanis[3], Lachisch[4] Bauopfer sind, ist z.T. sehr zweifelhaft. Wir lassen diese Frage offen.

Jericho: Aus dem frühbronzezeitlichen Jericho fand man unter Mauern die Leiche eines Kindes als Gründungsopfer[5]. Möglicherweise handelt es sich auch bei dem Fund aus der mittleren oder späteren Bronzezeit um ein Bauopfer[6].

Wir können zusammenfassend festhalten, dass die Archäologie das Bauopfer im kanaanäischen Raum als wahrscheinlich nachweisen kann, dass jedoch keine wissenschaftliche Sicherheit bei dieser Frage erreicht werden kann.

Brauch, dass man totgeborene Kinder oder solche, die früh starben, im Fussboden bestattete (vgl. 1 Kön 2, 34) in Ägypten bis heute erhalten (so Macalister nach Ricciotti, Geschichte Israels I 124). Auf Grund dessen dürfte es doch wahrscheinlicher sein, dass das Einmauern von Lampen nicht nur auf eine totale Änderung der Begräbnissitte hinweist, sondern auch andeutet, dass das Bauopfer abkam und man dafür Lampen in die Fundamente der Häuser einsetzte. Ahlström, An Israelite God figurine from Hazor, in: Orientalia Suecana 19/20 (1970/71) 54-62 weist darauf hin, dass die von ihm besprochene Götterfigur keine Votivgabe sei, sondern ein Gründungsopfer! Canaan, Das Haus, in: FrancLA 14 (1963/64) 148-50 weist auf folgendes hin: Zur Beschwichtigung der Dämonen opferten die Araber Palästinas einen Menschen, sobald beim Ausheben der Schächte eines Hauses der Fels erreicht war. Redensart: "Jedes Haus hat sein Opfer." Silberne Münzen (Licht!) und Olivenzweige (Leben!) wurden auch als Gründungsopfer verwendet. Diese Überlegungen können zwar das Bauopfer nicht in jedem Fall als wissenschaftlich gesichert erweisen, machen aber andererseits wahrscheinlich, dass es das Bauopfer tatsächlich gegeben hat. Über die Häufigkeit ist nichts ausgesagt.

1 Vgl. Sellin, Tell Ta'annek 36f; Blome, Opfermaterie 376; Vincent, Canaan 188-196; George, Sacrifice 104 Anm. 1; Lods, Israel 113.

2 Vgl. Kaplan, Jaffa, in: RB 72 (1965) 554.

3 Vgl. Schedl, Geschichte IV 73 Anm. 8.

4 Vgl. Eichrodt, Theologie I 88 Anm. 285.

5 Vgl. Kenyon, Archäologie im Heiligen Land 151.

6 "In the stone work of the gate, near the base, was a

Derchain[1] versuchte, an Hand eines ägyptischen Reliefs, das die Einnahme einer kanaanäischen Stadt darstellt[2], nachzuweisen, dass die kanaanäischen Bewohner ihre Kinder auf der Stadtmauer opferten. Diese Interpretation[3] ist jedoch nicht zutreffend[4]. Es handelt sich um kein Opfer, sondern um das Anbieten der Kinder[5].

In den Berichten der klassischen Autoren haben wir einige Zeugnisse über das Menschenopfer im kanaanäisch-phönikischen Raum: Der römische Schriftsteller Curtius Quintus[6] berichtet, dass die Tyrer während der Belagerung ihrer Stadt im Jahre 332 v. Chr. ernstlich daran dachten, Saturn wieder Kinder zu opfern[7].
Lukian von Samosata[8] berichtet von der Praxis der Kinderopferung im Kult des Heiligtums von Bambyke-Hierapolis in Nordsyrien[9]. De Dea Syria 58[10] heisst es: "Eine andere Art zu opfern ist folgende. Sie bekränzen die Opfertiere und werfen sie lebendig von den Vorhallen

---

niche with a yar containing the skeleton of a new born child. This brings to mind the Text of 1 Kings XVI 34 ..." (Kenyon, Jericho, Archaeology and the Old Testament Study 375); vgl. auch Abel, L'anathème de Jericho et la Maison de Rahab, in: RB 57 (1950) 326.

1 Le plus anciens Témoignages de sacrifices d'enfants, in: VT 20 (1970) 351-355.

2 A. a. O., 352 Fig. 1.

3 Sie ist beeinflusst von 2 Kön 3,27 und Lukian, De Dea Syria 58.

4 Vgl. die Kritik bei Keel, Kanaanäische Riten auf ägyptischen Tempelreliefs (Prof. Keel stellte mir das Manuskript seines Aufsatzes zur Verfügung. Der Aufsatz erscheint Ende 1974 in: VT).

5 A. a. O., 12-15 bes. 15.

6 Lebte um 50 n. Chr. (vgl. DGHerder 2 1005).

7 IV 3,23 (nach Albright, Die Religion Israels 107).

8 120-180 n. Chr. (Gese, Die Religionen Altsyriens 35).

9 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 34.

10 Vgl. Clemen, Lukians Schrift 27.

hinunter, sie aber sterben von dem Fall. Einige von dort werfen auch ihre Kinder hinunter, nicht ebenso wie die Tiere, sondern, nachdem sie sie in einen Sack gesteckt, werfen sie sie mit der Hand hinunter, indem sie spöttisch sagen, sie wären keine Kinder, sondern Rinder."[1] Das Hinunterwerfen von Menschen kann als eine Form des Menschenopfers gelten[2]. Die Interpretation Lukians, dass die Eltern ihre Kinder spöttisch opferten, wird jedoch nicht ursprünglich sein. Mit der modernen Forschung ist Lukian zwar als glaubwürdiger Zeuge anzusehen[3]. Dies jedoch schliesst nicht aus, dass er seine Darlegungen mit Ironie und Spott würzte.
Philo von Byblos bezeugt das phönikische Menschenopfer. In der Praep. Evang. IV 16,6[4] des Eusebius von Caesarea[5] heisst es:

Φοίνικες ... ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ λοιμῶν ἢ αὐχμῶν ἔθυον τῶν φιλτάτων τινὰ ἐπιφημίζοντες Κρόνῳ, καὶ πλήρης δὲ ἡ Φοινικικὴ ἱστορία τῶν θυσάντων, ἣν Σαγχουνιάθων μὲν τῇ Φοινίκων γλώττῃ συνέγραψεν, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς την Ἑλλάδα γλῶσσαν δι' ὀκτὼ βιβλίων ἡρμήνευσεν.
In I 10,44[6] heisst es:

... Καὶ μετὰ βραχέα φησίν· Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἠγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως

1 Diese Tarnung sollte das Opfer verschleiern (so Clemen, Lukians Schrift 49); vgl. De Dea Syria 49.

2 So z.B. bei den Germanen (vgl. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen 624).

3 Vgl. Clemen, Lukians Schrift 35-57; Gese, Die Religionen Altsyriens 34f.

4 Philo lebte von 64-141 n. Chr. (Gese, a. a. O., 31). Er beruft sich auf Sanchunjaton (Moscati, Die Phöniker 95). Der Text ist zitiert nach Clemen, Die phönikische Religion 16.

5 Etwa von 263-339 (vgl. Altaner, Patrologie 206).

6 Clemen, Die phönikische Religion 31f (Textvarianten!).

ἢ ἔθνους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι· κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλον προσαγορεύουσι, βασιλεύων τῆς χώρας, καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθείς, ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης υἱὸν ἔχων μονογενῆ, (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεδοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτω ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι,) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν.

Ἦλον) Ἰσραὴλ I   Ἀνωβρὲτ) Ἄνωβριν AH

Ἰεδοὺδ) AH Ἰροὺδ BO Ἰεοὺδ rectius I.

In I 10,33[1] heisst es: Λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς, τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν ὁ Κρόνος Οὐρανῷ τῷ πατρὶ ὁλοκαρποῖ, καὶ τὰ αἰδοῖα περιτέμνεται, ταὐτὸν ποιῆσαι καὶ τοὺς ἅμ' αὐτῷ συμμάχους καταναγκάσας.
Eusebius kommt in "De Laudibus Constantini", Kapitel XIII nochmals auf das phönikische Menschenopfer zu sprechen. Es heisst[2]: "Homines vero eo processerunt amentiae, ut charissima etiam pignora iisdem immolarent: nec communi saltem parcerent naturae, sed quos unicos habebant liberos, prae furore et insania jugularent ... Saturno quidem Phoenices quotannis charissimos et unicos liberos mactabant."
Aus den Zeugnissen des Curtius Quintus und Philo von Byblos geht hervor, dass die Menschenopfer nur in äussersten Notsituationen geübt wurden. Auch Lukian überliefert keineswegs einen allgemeinen Brauch des Menschenopfers (Einige werfen ... !). Empfänger dieser Opfer waren Kronos, "die strafenden Dämonen" und Saturn.

---

1 Clemen, Die Phönikische Religion 29.

2 MPG 13 591f.

Philo berichtet, dass es auch im göttlichen Bereich solche Opfer gegeben habe. Das Opfern von Göttersöhnen hatte möglicherweise die Aufgabe, das Menschenopfer ideologisch zu begründen und zu stützen: Wenn die Götter schon in grossen Unglücksfällen ihre Kinder opferten, so konnten (sollten) dies die Menschen ebenso tun. Diese Zeugnisse sind glaubwürdig.
Wir können zusammenfassend festhalten, dass es das Menschen/ Kinderopfer im kanaanäisch-phönikischen Raum gegeben hat, wenngleich es nicht in den alltäglichen, religiösen Bereich gehört, sondern als etwas Aussergewöhnliches und Seltenes geübt wurde.

Kolonien: Das Menschenopfer ist für die phönikischen Kolonien weit besser bezeugt als für das Mutterland, was immerhin darauf schliessen lässt, dass das Menschenopfer in den Kolonien häufiger vorgekommen sein wird. Die Religion der Punier war natürlich vom Mutterland her stark beeinflusst[1]. Doch dies erklärt das häufigere Vorkommen der Menschenopfer noch nicht. Ohne einen möglichen afrikanischen Einfluss von vornherein abzulehnen[2], sei darauf hingewiesen, dass sich religiöse Traditionen in Kolonien meist getreuer und intensiver halten können. Für Karthago ist das Kinderopfer besonders gut belegt[3]. Im Tinnit Tempel[4] fand man zahlreiche verkohlte Kinder-

---

1 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 194f-

2 Dies bedürfte einer eigenen, genauen Untersuchung.

3 Vgl. Moscati, Die Phöniker 275.

4 Die Göttin Tinnit erscheint in Karthago etwa ab dem 5. Jh. v. Chr. und wird in der Stadt sogar Baal Hammon vorangestellt (Gese, a. a. O., 206f). Sie ist die Mater Magna von Karthago (Smith, Religion 40), eine der Astarte ähnliche Göttin, die jedoch auch den jugendlichen Aspekt der Fruchtbarkeitsgöttin trägt (Anat Aspekt! vgl. Gese, a. a. O., 207 und Smith, Religion 40 Anm.37). Ursprünglich ist diese Göttin nicht in Syrien, sondern in Lybien beheimatet (vgl. Gese, a. a. O., 207).

leichen[1]. Dass man hier absolut sicher von Kinderopfern sprechen kann, ergibt sich aus den Votivinschriften der Tophet-Anlagen[2]. Zeile 5f einer solchen Inschrift lautet z.B. (5) בן בעליתן בש (6) רי תברכא וכ (7) ל ...[3], (5) Sohn des B^{c}LJTN (beim Opfer) (6) seines (5) Kindes[4].
Eine Stele aus dem 4. Jh. v. Chr. zeigt einen Priester aus Karthago, wie er ein Kind zur Opferung herbeiträgt[5]. Durch die Berichte der klassischen Autoren werden diese Angaben noch bekräftigt. Diodor von Sizilien[6] berichtet ungefähr folgendes[7]: Als im Jahre 310 v. Chr. die Stadt schweres Unheil bedrohte, schrieben dies die Karthager dem Zorn des Kronos zu, dem sie einst die besten ihrer Kinder dargebracht hatten. Darauf opferten sie ihm 200 Kinder aus den vornehmen Familien. Es gab eine Statue aus Erz. Auf die ausgestreckten Arme der Statue legte man ein Kind. Von dort rollte es in den Feuerofen.
Weiters finden wir bei Diodor[8] zu lesen, dass sich in Karthago auch die Opferung auserlesener Kriegsgefangener findet[9]. Lactantius [10] berichtet, dass die Karthager 200 Kinder aus vornehmen Familien geopfert haben[11].
Von Menschenopfern in Nordafrika berichten auch noch Minutius Felix[12] und Augustinus[13].

---

1 Vgl. Kornfeld, Moloch, BL 1163.

2 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 176; Contenau, Die alten Religionen des vorderen Orients 82.

3 KAI I 17 Nr. 79.

4 KAI II 97 Nr. 79.

5 AOBPs 213 Nr. 320.

6 Um Chr. Geburt (DGHerder 2 1392).

7 Bibl.Hist. XX 14 (nach de Vaux, Lebensordnungen II 295).

8 XX 65 (nach Smith, Religion 277 Anm. 616).

9 Für den Wert der Angaben siehe de Vaux, a. a. O.,295.

10 250-317? (vgl. Martin, Minutius Felix, LThK 6 766; Altaner, Patrologie 164).

11 MPL 6 233.

12 MPL 3 333-335.

13 MPL 41 209f.

Das Menschenopfer ist im punischen Bereich weiters durch die zahlreichen Inschriften nachweisbar. Eindeutig geht aus den Inschriften KAI 162 163 167 das Kinderopfer an Baal und Tinnit hervor. Einige punische Inschriften enthalten auch den Ausdruck [1] מלך אדם. Die nach Hoftijzer[2] bekannten Belege dafür sind RES 334,3 (=KAI 105,3) 335,3 336,2 Hofra 28,1f 29,1 30,1f 31,1 31,3 34,3f 35,4 36,2 37,2 38,1f 39,1 40,3 41,3 KAI 103,1f (=RES 339,1f) 106,2 107,4[3]. Février deutet das Wort אדם als "Blut"[4], und zwar nimmt er אדם mit Aleph prostheticum[5]. Eissfeldt[6] zieht die Übersetzung vor: "Opfer von einem Laien dargebracht", ebenso auch Dussaud[7]. Diese Übersetzung lässt sich jedoch nicht erhärten[8]. Die gesichertste Übersetzung bleibt: Opfer eines Menschen (Menschenopfer)[9]. Der Ausdruck מלך אדם ist oft gekoppelt mit der Formel [10] בשערם בתם. Diese Formel umschreibt die Opfergabe genauer. Die wahrscheinlichste Erklärung ist, dass man diese Formel mit "in vollkommenen Zustand"[11] wiedergibt[12].

---

1 Bertier/ Charlier, Le sanctuaire Punique; Weinfeld, The Worship of Molech, in: UF 4 (1972) 137ff.

2 Kinderopfer, in: VT 8 (1958) 288 Anm. 4.

3 Die Inschriften aus KAI sind vom Verfasser beigegeben.

4 Février, Molochmor, in: RHR 143 (1953) 11.

5 Vgl. dazu besonders Hoftijzer, Kinderopfer, in: VT 8 (1958) 288.

6 Molk 19 Anm. 3.

7 Précisions épigraphiques, in: CRAIBL (1946) 380 Anm.3.

8 Vgl. Hoftijzer, a. a. O., 289.

9 A. a. O., 289; KAI II 114 Nr. 103.

10 Vgl. die Belege bei Hoftijzer, a. a. O., 290 Anm. 1.

11 A. a. O., 291.

12 "Die Übersetzung des Ausdrucks wie mlk 'dm bsrm dtm (oder bn tm) muss also lauten: Ein Menschenopfer, seines eigenen Kindes in vollkommenem Zustand (oder: eines vollkommenen Sohnes)." (A. a. O., 292; das Zitat wurde ohne Schrägdruck übernommen).

Einige Inschriften[1] sprechen auch von der Darbringung AN STELLE eines Säuglings[2]. Auch daraus geht indirekt hervor, dass das Menschenopfer geübt wurde.
Zahlreiche Belege klassischer Autoren erhärten noch den inschriftlichen Befund: so Clemens von Alexandrien[3], Minutius Felix[4], Lactantius[5], Kyrillos von Alexandrien[6] und als nichtchristlicher Autor Ovidius[7].
Wir können zusammenfassend festhalten, dass es das Menschenopfer im punischen Bereich gegeben hat, dass aber auch die Ideę der Substitution existierte. Inschriften und Ikonographie legen davon ein Zeugnis ab. Man wird jedoch sehr vorsichtig sein müssen, wenn man sich über die Häufigkeit solcher Opfer ausspricht. Aber hier geben wieder die Belege der griechisch-lateinischen Schriftsteller eine Hilfe, die doch sehr betonen, dass die Menschenopfer nicht einfach in den alltäglichen Rahmen gehören, sondern bei bestimmten Anlässen, Notsituationen etc. geübt wurden. Auch das

---

1 KAI 61 A 1.2 KAI 98,2 KAI 99,2.

2 Vgl. KAI II 76 Nr. 61 A.

3 Cohortatio ad Gentes, Caput III (MPG 6 85f).

4 Octavius XXX (MPL 3 333-335).

5 Divinarum Institutionum libri septem, Liber I 21 (MPL 6 230).

6 Contra Julianum, Liber IV (MPG 39 1089f).

7 Metamorphoses, Liber X 224ff (Ovide, Oevres complètes 423). Die Texte sind auch angeführt bei Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 66-70. Weitere Zeugnisse klassischer Autoren sind gesammelt bei PW 15 948-956 bes. 953-954 (Artikel: Menschenopfer).
Es sei auch noch auf folgendes hingewiesen: Der Ort, an dem sich Dido nach der Sage in ihrem Liebesschmerz selbst hinopferte, dürfte derselbe gewesen sein, an dem später die Karthager ihre Menschenopfer darbrachten (vgl. Smith, Religion 285).
Zur Sage selber vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 10f. Ob hier tatsächlich ein Zusammenhang besteht, lässt sich wissenschaftlich nicht nachweisen, die Möglichkeit kann man offen lassen.

periodisch wiederkehrende Menschenopfer gehört nicht in den Rahmen der gewöhnlichen Religiosität[1]. Die Empfänger dieser Opfer waren Baal Hammon, Melkart, Tinnit, (Kronos, Saturn). Die Opfergaben waren meist Kinder aus vornehmen Familien.

2. Exkurs: מלך Opferterminus oder Gottheit?

Bei unserer bisherigen Untersuchung sind wir bei den punischen Inschriften auf den Terminus מלך gestossen, den wir als Opferterminus aufgefasst haben. Es sei nun in diesem Exkurs näher auf die Problematik dieses Begriffes eingegangen.
Das Wort מלך kommt im AT achtmal vor[2]. Die wohl einfachste Erklärung dieses Wortes ist, dass man annimmt, das hebräische Wort מלך wurde mit den Vokalzeichen von בשת geschrieben, sodass man dann Schande lesen konnte, obwohl eigentlich "König" gemeint sei[3]. Im Jahre 1935 trat aber in der Beurteilung dessen eine Wende ein, als Eissfeldt diese Frage total anders beantwortete[4]. Eissfeldt geht bei seinen Überlegungen von fünf in Nordafrika bei Negaus gefundenen Stelen aus dem Ende des 2. oder Anfang des 3. Jh. n. Chr. aus[5]. Die erste Stele trägt die Inschrift: "Quod bonum et faustum feliciter sit factum. domino sancto Saturno sacrum magnum nocturnum MORCHOMOR ex voto Aquilius Victor et Aelia Rufina coniux eius pro imperato eius audito."[6] Das Wort MORCHOMOR[7] erscheint in Variationen[8]. J.B. Chabot sieht den Ausdruck unter Heranziehung der zwei Inschriften CIS I 307 und Chabot, Punica S. 160 als Transkription von מלכאמר an und deutet ihn als "Versprechen" (mlk) eines Lammes ('mr). Der Ausdruck mlk

1 Vgl. Henninger, Menschenopfer 782.

2 Lev 18,21 20,2.3.4.5 1 Kön 11,7 2 Kön 23,10 Jer 32,35; vgl. Mandelkern, Konkordanz 1471.

3 Vgl. Hoffmann, Amos, in: ZAW 3 (1883) 124; Smith, Religion 284 Anm. 634; de Vaux, in: RB 45 (1936) 89f.

4 Eissfeldt, Molk als Opferbegriff.

5 A. a. O., Taf. I 1-3.

6 Stele III gibt als Anlass des Opferns "ex visio et voto", IV "ex visio capite", II-IV enthält die Angabe "anima pro anima, sanquine pro sanquine, vita pro vita, pro Concessae salute (III)", in III-IV wird noch hinzugefügt "agnum pro vicario" (Eissfeldt, Molk 3f).

7 So Stele I.

8 II mochomor, III molchomor, IV morcomor (A. a. O., 4).

wäre also Bezeichnung einer Opferart: "Gelübdeopfer" u. a.[1]. Diese Erklärung sucht Eissfeldt noch mit einer Reihe von Beobachtungen zu stützen[2]. Dann wendet er diese Erkenntnis auf die Mlk-Stellen des AT an und vertritt die Auffassung, dass Moloch im AT kein Gott[3], sondern eine Opferart sei[4]. Das לְ bezeichne nicht den Gott, sondern wie etwa in Gen 22 לעלה oder in Lev 5,18 לאשם den Opferakt: "bringe ihn als Mōlek (Gelübdeopfer) dar". Noch die LXX habe mit der artikellosen Wiedergabe von למלך in Lev 18,21 und 20,2-4 bezeugt, dass sie nicht לַמֹּלֶךְ, sondern vielmehr לְמֹלֶךְ (vgl. לְעֹלָה) gelesen habe[5]. Von da aus macht dann Eissfeldt den Schluss, dass diese Kinderopfer für Jahwe dargebracht wurden[6]. Erst die dtr Reform habe diese Sitte beseitigt[7]. So wurde aus dem Opferterminus "molek" der Gottesname "Molek". "Diesem Vorgang sei die Tatsache besonders günstig gewesen, dass מלך 'König' im AT oft als Gottesbezeichnung vorkomme und der Gott der Ammoniter מלכם den gleichen (nur mit Mimation versehehen) Namen trage."[8] Eissfeldts Schluss ist streng philologisch sicher möglich[9]. Doch ist mit diesem philologischen Schluss schon der Nachweis erbracht, dass Jahwe Kinder geopfert wurden? Eissfeldt stützt sich nun bei seiner These vor allem auf die Levitikustexte 18,21 und 20,2.3.4, an denen die LXX noch לְמֹלֶךְ und nicht לַמֹּלֶךְ gelesen habe und auch ohne Artikel mit ἄρχων übersetzt habe. Diese Beweisführung ist aber sehr unsicher, da diese Stellen zum Heiligkeitsgesetz gehören, das Eissfeldt selber in die Zeit des Exils[10] verlegt, etwa gleichzeitig mit Ezechiel[11]. Zu diesem Zeitpunkt war aber wiederum nach Eissfeldt mlk = Gelübdeopfer in den Gott Moloch schon lange voll-

---

1 Nach Eissfeldt, Molk 4.

2 A. a. O., 12-30.

3 A. a. O., 38.

4 Im ganzen nachbiblischen Schrifttum der Juden wird mlk nie als Opferterminus verstanden; vgl. Levy, Wörterbuch III 128-132; Jastrow, Dictionary II 790-792; vgl. z.B. מסכת סנהדרין 4, 7: " ... והנותן חזרעו למלך ..." (אלבק, ששה סדרי משנה, סדר נזיקין 190 (Danbay, Mishnah 391; ליכט, מלך, אנציקלופדיה מקראית ד 1115.

5 Eissfeldt, Molk 36-40.

6 A. a. O., 40-44.

7 A. a. O., 40.

8 Bea, Kinderopfer, in: Bibl 18 (1937) 96f.

9 A. a. O., 98.

10 Vgl. auch Kornfeld, Das Buch Levitikus 11f.

11 Vgl. Eissfeldt, Einleitung 310-318.

zogen[1]. In Lev 20,5 steht nun [2] המלך. המלך soll eine Opferart gewesen sein[3]. Dieser Schluss kann aber nicht gemacht werden, da das Verbum זנה eine Person als Objekt voraussetzt[4] oder Gegenstände, denen göttliche Verehrung zuteil wurde wie dem Stierbild, den Ascheren oder dem Efod[5]. זנה ist somit ein Terminus Technikus für die Untreue Israels seinem Gott gegenüber und es ist "eine unvollziehbare Vorstellung", dass statt des wahren Gottes oder auch eines heidnischen Gottes eine Opferart göttlich verehrt wurde[6]. Von V 5 her wird es durchaus verständlich dass MT in V 2-4 auch den Artikel hat. So ist es ziemlich eindeutig, dass ein Idol und keine Opferart in diesen Texten gemeint ist. Auch für Jes 30,33 ist die Annahme, mlk sei eine Opferart, durchaus entbehrlich, obgleich die Übersetzung "Gelübdeopfer" möglich wäre[7]. Die Stelle Jer 32,35 wäre ebenfalls für beide Übersetzungen[8] offen[9]. Doch auch die Tendenz dieser Stelle geht mehr dahin, mlk als Idol zu verstehen[10].
Die Ansicht Eissfeldts hat z.T. grosse Zustimmung erfahren[11], ihr ist aber auch heftig widersprochen worden[12].

---

1 Nach Bea, Kinderopfer, in: Bibl 18 (1937) 99, der Eissfeldt zitiert.

2 LXX: τοὺς ἄρχοντας.

3 Vgl. Eissfeldt, Molk 38 Anm. 1.

4 Vgl. Bea, a. a. O., 100.

5 Vgl. Ri 8,27.

6 Vgl. Bea, a. a. O., 100 Anm. 4.

7 A. a. O., 101 und Anm. 1-3.

8 A. a. O., 102 Anm. 2.

9 In Jer 32,35 "Moloch" und in 19,3 "Baal"; Rudolph, Jeremia 194 vertritt die Auffassung, dass hier nur ein Gott gemeint sein könne.

10 A. a. O., 194.

11 Vgl. Dussaud, in: Syria 16 (1935) 407-409; Dussaud, Origines 328.352-354; Dussaud, Précisions, in: CRAIBL (1946) 373-375; Dussaud, La pénétration des Arabes 168; Guey, Ksiba et a propos de Ksiba, in: MAH 54 (1957) 89; Carcopino, Aspects mystiques 41 Anm. 1; von Soden, in: ThLZ 61 (1936) 41: "Es kann nicht zweifelhaft sein, dass E ... den Gott Malk/Moloch ... in das Reich der Fabel verwiesen hat."

12 Vgl. Dhorme, Hébreux nomades 213f; de Vaux, in: RB 45 (1936) 278-282; de Vaux, in: RB 62 (1955) 609f; Bea, a. a. O., 95-107; Schlögl, Molek, in: WZKM 45 (1938) 203-211; Kornfeld, Der Moloch, in: WZKM 51 (1948-52) 287-313.

Eine vermittelnde Stellung nimmt Albright ein, der Eissfeldts Ausführungen philologisch annimmt[1], aber die Bedeutung "Versprechen, Gelübde, Pfand" vom Namen der Gottheit im Punischen ableitet[2]. Cazelles vertritt die Auffassung, dass mlk im Babylonischen einen Gott bezeichne, und zwar einen von geringerer Bedeutung[3] und dass mlk im Ugaritischen die Bedeutung "Geschenk, herrschen, regieren" habe und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch Opferterminus sei[4]. Ebenso schliesst sich Cazelles der Meinung an, dass mlk im Punischen ein Opferterminus sei[5], lehnt aber strikt ab, dass das Kinderopfer jemals einen legitimen Platz im AT hatte, sondern meint, das Kinderopfer sei durch phönikischen Einfluss etwa seit dem 9. Jh. aufgekommen[6]. Ebenso lehnt auch Albright ab, dass es in Israel ein legitimes Kinderopfer für Jahwe gegeben habe[7].
Nach diesem kurzen Überblick über den Stand der Frage sei nun versucht, eine Antwort zu geben. Der älteste Text, in dem mlk vorkommt, ist eine keilinschriftliche Opferliste aus dem Tontafelarchiv von Drehem aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur[8]. In diesen Texten[9] kommen die Götternamen: Iŝtar, Dagan, Haburitum und Malkum vor. Malkum erscheint in Text zwei und drei ohne Gottesdeterminativ. Im Text eins steht es jedoch. Dass es manchmal fehlt, ist nichts Aussergewöhnliches, da es auch bei anderen Götternamen fehlen kann[10]. Es ist nun ohne weiters möglich, ^{d}Ma-al-ku-um mit dem biblischen Milkom[11] zu identifizieren, zumal sich die Konsonanten decken und auch die Punktation des MT eine solche Annahme nicht ausschliesst, "da der erste Vokal i/e als

---

1 Vgl. Albright, Die Religion Israels 180.

2 A. a. O., 180.

3 Vgl. Cazelles, Molok, DBS 6 1342f; Cazelles, Encore un Texte sur Mâlik, in: Bibl 38 (1957) 485.

4 Vgl. Cazelles, Molok, DBS 6 1344f;er sieht den Gott in der Reihe der göttlichen Kultgegenstände; vgl. Cazelles, Encore un Texte sur Mâlik, in: Bibl 38 (1957) 485.

5 Vgl. Cazelles, Molok, DBS 6 1340 und 1342f.

6 A. a. O., 1345f.

7 Albright, Die Religion Israels 181.

8 Ca. 2400-2300; vgl. Schneider, Melchom, in: Bibl 18 (1937) 338.

9 Zitiert nach Schneider, a. a. O., 339f.

10 A. a. O., 341.

11 Vgl. 2 Kön 23,13.

Verdünnung des tonlosen a erklärt werden kann"[1]. In etwas späterer Zeit wurde in Babylonien auch ein Ma-lik verehrt[2], der offensichtlich wieder mit ^{d}Ma-al-ku-um gleichzusetzen ist[3]. Von dieser Parallele her wird es auch ohne Schwierigkeiten möglich sein, den biblischen Milkom mit dem biblischen Mlk zu identifizieren[4]. Das Schluss-M in Milkom und Malkum lässt sich durchaus als Mimation und nicht als Plural verstehen[5].
Von daher eröffnet sich für den hebräischen Terminus מלך eine neue Perspektive, die die alte Deutung nach בשת sehr in Frage stellt. Mlk, den Gott der Ammoniter dürften die Israeliten unverändert "übernommen" haben. "Auch im Reiche von Sumer und Akkad zur Zeit der 3. Dynastie von Ur war der Malkukult nicht ein bodenständiger, sondern ein von den Westsemiten adoptierter Kult. Das Akkadische hat aber keine Ausdrucksmöglichkeit für den o-Laut. Darum schrieben sie Malku, Dagan und Istar, wo die Westsemiten Molek, Dagon, Astoret (in Palmyra עשתור) schrieben."[6] So dürfte die Vokalisation der Masora gar nicht so schlecht sein[7].
Einen weiteren Beleg für unsere These bildet ein Text aus Mari von der Zeit um 1850 v. Chr.[8], den Dossin[9] veröffentlichte. In dem Text ist unter anderem von einer Stadt mit Namen I-lu-um-Mu-lu-uk^{ki}, Ilum-Muluk die Rede. Das Gottesdeterminativ AN = Ilum bestätigt, dass es sich um den Gott Muluk handelt, nach dem die Stadt benannt ist[10]. Dieser Gott Muluk ist wiederum identisch mit dem vorher genannten Malkum oder Malik, wie die Varianten I-lu-um-Mu-luka-wi^{ki} und Ilu-Ma-li-ka-wi^{ki} zeigen[11].
In drei Texten wird der assyrische Gott Malik[12] mit

---

1 Vgl. Schneider, Melchom, in: Bibl 18 (1937) 341.

2 Vgl. Deimel, Pantheon Nr. 2036.

3 Vgl. Legrain, Le temps des rois d'Ur 85 und 113; gegen Eissfeldt, Molk 34.

4 Vgl. Anm. 3.

5 Vgl. die zahlreichen Belege bei Schneider, a. a. O., 342; vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 48 Anm. 285; Gray, The Desert God 'Aṯtar, in: JNES 8 (1949) 78.

6 Schneider, a. a. O., 343.

7 A. a. O., 343 Anm. 1.

8 Vgl. Bea, Moloch in den Maritafeln, in: Bibl 20 (1939) 415.

9 Vgl. RA 35 (1938) 178.

10 Vgl. Bea, a. a. O., 415.

11 A. a. O., 415; auch von diesen Texten her lässt sich sagen, dass das Hebr. mlk mit muluk zusammenhängt.

12 Vgl. Jacob, Théologie 47; eine ausführliche Zusammen-

Nergal, dem babylonischen Gott der Unterwelt, gleichgesetzt, wobei zu beachten ist, dass das sumerische "Nergal" König heisst[1]. "Muluk ist die übliche Form für ein abstraktes Nomen mulku, wenn es als Gottesnamen personifiziert wird."[2] Die Grundbedeutung dieses Wortes ist "Königtum" und dann "König"[3]. Die Bedeutung "Versprechen" ist daher sekundär[4]. Diese sekundäre Bedeutung wird vom Namen der Gottheit abgeleitet sein und nicht viceversa[5]. Es wäre möglich, wie Albright[6] annimmt, dass der Gott Malik oder Muluk bei der frühsemitischen Bevölkerung des nördlichen Mesopotamien und Syrien als Patron der Eide galt und dass ihm "als strengstes und bindendstes Pfand für die Heiligkeit des Versprechens" Kinder geopfert wurden. Aus 2 Kön 17,31 erfahren wir, dass die Leute von Sepharwajim im östlichen Mittelsyrien[7] ihre Kinder als Opfer an die Götter Adramelech und Anamelech verbrannten. "So finden wir in Syrien ein Brandopfer von Kindern mit Sicherheit an den Kult zweier Gottheiten geknüpft, die mit dem Gott Malik (= Muluk) gleichgesetzt sind."[8]
Auch aus Chagar Bazar und Tell Brak stammen einige Texte, die Loretz[9] zum Teil veröffentlicht hat[10]. In diesen Texten taucht der Eigenname: Mi-il-kum-ma-an[11] auf. Obwohl man sich erst dann ein sicheres Urteil erlauben darf, wenn auch der zweite Teil dieser Texte, der sich in Aleppo befindet, der wissenschaftlichen Forschung zugänglich gemacht wird, möchte ich dennoch

---

stellung der assyrischen Belege ist bei Weinfeld, The Worship of Molek, in: UF 4 (1972) 133-154 zu finden.

1 Vgl. Kornfeld, Moloch, BL 1163.

2 Albright, Die Religion Israels 180.

3 A. a. O., 180.

4 Vgl. im Syrischen: Mulkânâ = Versprechen (a. a. O., 180).

5 Vgl. die Beispiele: dagan = Getreide (von Dagon), ashterôt ha-ṣ-ṣon = Schafzucht (vom Namen der Göttin Astarte), aŝmônîm = Gesundheit (von Eŝmun) u.s.w. (vgl. a. a. O., 247 Anm. 122.

6 A. a. O., 180.

7 A. a. O., 247 Anm. 123.

8 A. a. O., 181.247f Anm. 125; Gray, The Desert God 'Aṯtr, in: JNES 8 (1949) 81.

9 Texte aus Chagar Bazar und Tell Brak I.

10 Texte im Britischen Museum (vgl. a. a. O., 10).

11 42I26. 45I21. 48I13 (a. a. O., 22; vgl. auch 11 Anm.12

auf folgendes hinweisen: Es handelt sich um einen Eigennamen, der den Konsonantenbestand "mlkm" aufweist und dessen Schluss "an" auch als "il" oder "ilu"[1] aufgefasst werden kann.
Ebenso ist aus den Amarnabriefen, die aus dem 14./ 15. Jh. v. Chr. stammen, der Name "mlk" bekannt[2].
In den ugaritischen Texten kommt "mlk" ebenfalls vor. Die Bedeutung dieses Wortes ist "König"[3], "regieren, zum König bestellen[4], Königswürde, Herrscherthron"[5], Name einer Ortschaft[6]. Dussaud hat versucht, das ugaritische "mlk" als Terminus für eine Opferart zu verstehen[7]. Doch es ist sehr fragwürdig, den Text Nr. 3, Zeile 50[8] "dbḥ mlk l prgl" so zu interpretieren[9]. dbḥ heisst "Schlachtopfer darbringen, schlachten"[10] und "Opfer, Mahl"[11]. Man wird daher übersetzen können: "Opfere, König, dem Prgl"[12] oder "Opfer des Königs für Prgl"[13]. In BH II, Zeile 59 heisst es: " ... mlk.dn"[14].

Die Deutung und Transskription sind noch nicht ganz sicher).

1 Vgl. Loretz, a. a. O., 11 Anm. 12: "Die Lesung der Endung -an/AN ... soll ... nicht ein il, ilu/a ... ausschliessen."; Bea, Moloch, in: Bibl 20 (1939) 415.

2 Vgl. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln I 146,2 152,2 151,45 123,37 203,3 286,36; ein "Maliku (malku)"= Fürst, Ratgeber kommt auch in 131,23 und 131,21 vor.

3 Vgl. I AB I,8; II AB IV-V,25; III AB C,5; V AB E,16; II D VI,49 etc.

4 Vgl. II AB III,9.

5 Vgl. III AB A, 10.

6 Vgl. PU III 101,5; vgl. zu Anm.3-6 Aistleitner, Wörterbuch 185-187.

7 Vgl. Cazelles, Molok, DBS 6 1345; Cazelles, Encore un Texte sur Mâlik, in: Bibl 38 (1957) 485f.

8 Gordon, Ugaritic Textbook 160.

9 Vgl. Bea, Kinderopfer 98 Anm. 2.

10 Vgl. I K, 168; II K I-II, 39; I K, 76 u.a.; vgl. Aistleitner, Wörterbuch 74.

11 Vgl. II AB III, 18 u.a.; vgl. Aistleitner, Wörterbuch 74.

12 So Virolleaud, in: Syria 15 (1934) 152 Anm. 1.

13 So Dhorme, Première traduction, in: RB 40 (1931) 41.

14 Vgl. Gray, Legacy 80; Gordon, Ugaritic Textbook 182; Aistleitner, Texte 57.

"dn" heisst "mächtig"[1] und es ist somit "mächtiger König" zu übersetzen. Das Verbum, das die Handlung dieses Verses bestimmt, heisst ŝkt[2]. Dass mlk hier Opferterminus wäre, ist, wie der Zusammenhang des Textes zeigt, ausgeschlossen[3]. Virolleaud[4] übersetzt: "roi de Justice" und weist dabei auf das Akkadische "'bêldîni" hin[5]. Auch das "dbḥ mlk" in PRU V 4,2[6] dürfte Zeremonien ausdrücken, die sich auf das Königshaus beziehen[7].
Im Text 17,11 kommt ein "mlkm" vor[8]. "mlkm" dürfte kein Plural sein. Das Schluss-M ist Mimation[9]. Wir haben ohne Zweifel den Namen einer Gottheit vor uns[10]. Ugarit kennt ferner verschiedene Malik-Götter, die gegen Ende der Pantheonliste stehen[11]. Ein Gott "Mlk", der seinen Kultort in Astaroth hatte, gehört z.B. zu den bedeutenderen Göttern von Ug V III 7, 41. Gese dagegen fasst das Schluss-M als Pluralbildung auf und erklärt es so, dass der Gott Malik, der wie Nergal Unterweltscharakter hat, mehrere Erscheinungsformen aufweist[12]. Doch das Schluss-M als Mimation aufzufassen, scheint sicherer zu sein, wie die Beispiele aus Akkad und Sumer gezeigt haben[13]. Die Wortbedeutung des Gottesnamens "mlkm" hängt ebenfalls mit mlk = König zusammen[14] und es lässt sich hier

---

1 Vgl. Aistleitner, Wörterbuch 80.

2 Von nkt="Ausgiessen von Wasser"; vgl. Aistleitner, Wörterbuch 216.

3 Vgl. BH II, 4-62 bes. 57-62; vgl. Gordon, Ugaritic Textbook 181f; Aistleitner, Texte 56f.

4 Vgl. Syria 16 (1935) 265.

5 Vgl. die Übersetzungen: Aistleitner, Texte 57; Gray, Legacy 80.

6 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 177.

7 A. a. O., 177; Gordon, Ugaritic Textbook 383 Nr. 637; daher lässt sich übersetzen: "Opfere König".

8 Vgl. Aistleitner, Wörterbuch 187.

9 Vgl. Nielsen, Ras Šamra Mythologie 20.

10 Vgl. Aistleitner, Wörterbuch 187.

11 Vgl. Ug V I 18,32f; vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 170; Cazelles, Encore un Texte sur Mâlik, in: Bibl 38 (1957) 485.

12 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 170.

13 Gegen Cazelles, Encore un Texte sur Mâlik, in: Bibl 38 (1957) 486.

14 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 170; vgl. auch Février, Essai de reconstruction du sacrifice molek, in: Anthropos 56 (1961) 956.

nichts zugunsten eines Opferterminus entscheiden[1]. Dafür ist darauf hinzuweisen, dass der Gott mlkm mit dem Hauptgott der Ammoniter: Milkom[2] identisch ist[3]. Das Hebräische mlk dagegen hat die Mimation nicht mehr angenommen, obwohl es sich hier um denselben Gott handelt[4]. Ein weiteres Zeugnis für die Existenz eines Gottes mlk ist der tyrische Melkart, der König der Stadt-Unterwelt[5], an dessen Fest die Tyrer sein Bild verbrannten[6]. Der Melkart-Kult kommt in Tyrus im 1. Jt. auf[7]. Der Gott ist der Baal von Tyrus schlechthin. Er wird später mit Herakles identifiziert[8]. Mit der tyrischen Kolonisation breitet sich der Melkart-Kult bis nach Zypern, Karthago, Malta, Sizilien, Sardinien, Rom und bis zur Küste des Ozeans nach Lixus und Gades aus[9]. Deshalb konnte Melkart auch teilweise eine Seegottheit werden. Doch dies ist nicht seine primäre Natur[10]; denn diese ist feurig, wie seine Zusammenstellung mit Reschef[11] und die Identifikation mit Nergal[12] nachweist. Auf einer Stele aus dem 9. Jh. von Brēg bei Aleppo ist Melkart abgebildet[13]. Die spätere Ikonographie ist von Herakles stark bestimmt[14]. Aus Ḥammon (Umm el 'Amed) sind einige Votivinschriften des 3. und 2. Jh. v. Chr. an eine Gottheit Milik'aŝtart bekannt[15]. Diese Gottheit kommt auch im punischen Bereich vor[16]. "Milik'aŝtart könnte man am ehesten als

---

1 Dass Malik in der Reihe der vergöttlichten Kultgegenstände steht, macht ihn noch nicht zu einem Opferterminus; vgl. Cazelles, Encore un Texte sur Mâlik, in: Bibl 38 (1957) 485.

2 Vgl. 2 Sam 12,30 1 Kön 11,5.33 2 Kön 23,13 u.a.

3 Vgl. Kornfeld, Moloch, BL 1163; Seyrig, Antiquités, in: Syria 24 (1944/45) 69-74; Albright, Die Religion Israels 96; Henninger, Menschenopfer 780.

4 Vgl. Anm. 9 Seite 305.

5 Vgl. Kornfeld, Moloch, BL 1163.

6 Vgl. Delporte, Die Babylonier 327.

7 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 193.

8 Vgl. Flavius Josephus, Contra Apionem I 118; Ant VIII 146.

9 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 194.

10 A. a. O., 194.

11 Vgl. KAI 72 A, 1.

12 Vgl. Seyrig, a. a. O., 62ff.

13 ANEP 499; Gese, Die Religionen Altsyriens 196.

14 Gese, Die Religionen Altsyriens 196 Anm. 129.

15 Vgl. KAI 19.

16 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 198 Anm. 147.

'melk(qart von) 'Aŝtart' verstehen, eine Konzeption, die den König Melqart mit der Himmelsgöttin ..."[1] verbindet[2]. Eine Hypostasierung von Milik'aŝtart tritt noch in ml'kmlk 'aŝtart (Bote des Milik'aŝtart) auf[3]. Aus lybischen Zeugnissen ist Melkart ebenfalls bekannt[4]. Theophore Namen mit mlk-Verbindungen zeigen weiters die grosse Verbreitung dieser Gottheit im Mittelmeerraum[5]. Ferner ist auch eine Gottheit Malik[6] in den thamudischen Inschriften belegt, wodurch erschlossen werden kann, dass die vorislamischen Araber eine solche Gottheit kannten[7]. Interessant ist auch, dass Malik in den Koran Eingang gefunden hat[8]. Malik ist der Engel der Unterwelt, und zwar der gute Engel, den die Verdammten anrufen[9]. Auch in der Überlieferung von der Himmelfahrt des Propheten Muhammad, die Ibu Ishaq erzählt, kommt Malik als Höllenengel vor[10]. Malik heisst: "Herr, Besitzer"[11]. Der Gott Malik, den wir in den thamudischen Inschriften angetroffen haben, hat also eine Umdeutung durch den Islam erfahren. Der feurige Charakter des Engels[12] ist von der Unterweltsfunktion des ehemaligen Gottes abgeleitet[13]. Ein Opferterminus wird kaum als Engel im Koran aufscheinen. Diese Koranstelle und die Überlieferung des Ibu Ishaq ist jedenfalls ein Zeugnis, dass ein Gott Malik bis in die islamische Zeit hinein von den Arabern verehrt worden war oder wenigstens bekannt gewesen sein muss.
Auch Allah kann den Beinamen Malik tragen. In diesem

---

1 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 198.

2 Vgl. Albright, Yahweh and the Gods 210 (Er hält Molk'aŝtart für eine androgene Gottheit; Bedeutung: Königtum für 'Aŝtart).

3 Vgl. KAI 19,2f; Gese, a. a. O., 198.

4 Vgl. Gese, a. a. O., 198f.

5 Vgl. Kornfeld, Der Moloch 311f.

6 Bedeutung: König.

7 Höfner, Die vorislamischen Religionen Arabiens 377.

8 Sure 43,77; vgl. auch Sure 66,6.

9 Vgl. Henninger, Spuren 64.

10 Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam 364f.

11 A. a. O., 704.

12 A. a. O., 365.

13 Vgl. Kornfeld, Moloch, BL 1163; vgl. auch Wensinck/Kramers, Malā'ika, Handwörterbuch des Islam 405-408 bes. 406; Macdonald, Malā'ika, Encyclopédie de l'Islam III 201-204.

Fall wird Malik meist als "König" übersetzt[1].
So zeigt sich bei dieser Gottheit Mlk vom 3. Jt. bis zur Zeit des Islam hinein, von Mesopotamien, Arabien, Palästina bis nach Afrika und Europa eine grosse Kontinuität. Immer bedeutet dieses Wort "König, Herr, Herrscher" und ist mit der Vorstellung des Feuers verbunden.

Nun ist noch zu untersuchen, ob es neben dem Gott Mlk[2] auch einen Opferterminus mlk in einem gewissen Sprach- und Kulturraum gegeben hat. Die bisherigen Belege haben gezeigt, dass es unmöglich ist, mlk nur als Opferterminus zu verstehen. Eissfeldt leitet "Molk" vom Stamm [3] מלך ab, der die Bedeutung Versprechen haben soll. Das erweist sich aber als Irrtum, da diese Bedeutung nur im Syrischen belegt ist[4]. Auch von Soden ist der Auffassung, dass, wenn man מלך von מלך ableitet, man nur auf die Bedeutung "Königtum" kommen kann[5]. Deshalb versucht von Soden מלך als Defektivschreibung für מולך zu verstehen und leitet unseren Begriff von הלך "gehen" ab[6], das "ja weithin als Wurzel primae wa- behandelt wird"[7]. Es wäre dann also ein ähnlicher Fall wie beim Opferterminus עולה , der von einem Verbum der Bewegung עלה "aufsteigen" abgeleitet ist[8]. von Soden sieht dann in dem Begriff מלך keinen hebräischen Terminus, sondern ein kanaanäisch-phönikisches Lehnwort, in dem die Wurzel הלך "ebenso wie manche andere schwache Verba vom Hebräischen abweichend flektiert werden"[9]. Als Konsequenz dieser Ableitung muss von Soden dann allerdings feststellen, dass die LXX grundfalsch übersetzte[10]. Gerade aber diese Feststellung gibt zu denken. Wie die zahlreichen Belege über eine Gottheit Mlk[11] zeigen und angesichts dessen, dass die Bedeutung dieses Gottesnamens geradezu immer

---

1 Vgl. Sure 1,3(4); vgl. Masson, Le Coran II 725.

2 Vgl. Weinfeld, The Worship of Molech, in: UF 4 (1972) 154.

3 Nach von Soden, in: ThLZ 61 (1936) 46.

4 Vgl. Albright, Die Religion Israels 180.

5 von Soden, a. a. O., 46.

6 Dieser Ansicht war auch A.Alt. Er hat diese These aber wieder zurückgenommen; vgl. Rudolph, Jeremia 194.

7 von Soden, a. a. O., 46.

8 Vgl. Gesenius, Wörterbuch 589-591.

9 von Soden, a. a. O., 46.

10 Wo die LXX nämlich nicht mit μολοχ umschreibt, übersetzt sie mit ἄρχων (=Herrscher, Fürst; vgl. Bauer, Wörterbuch 225f).

11 Diese Belege waren allerdings damals, als von Soden diese Rezension schrieb, noch nicht alle bekannt.

"König" ist, muss man wohl anerkennen, dass die Übersetzung der LXX mit ἄρχων sehr richtig ist. Es ist und bleibt einfach ein Vorurteil, wenn man von einigen wenigen Zeugnissen, die nochdazu aus einem sekundären Kulturraum stammen, ältere und ursprünglichere Zeugnisse erklären will.
Es ist nun nicht nur wahrscheinlich, sondern direkt sicher, dass das alttestamentliche מלך einen Gott bezeichnet, der sich in Drehem schon im 3. Jt. der Verehrung erfreute[1]. Für den punischen Bereich wird allerdings Eissfeldt recht behalten, dass mlk Opferbegriff sei. Zugleich muss aber auch darauf hingewiesen werden, dass es auch im punischen Bereich den Gott Mlk gibt. Der Terminus mlk, den wir bei den punischen Inschriften vorhin[2] angetroffen haben, kann in diesem Zusammenhang wohl nur ein Opferterminus sein[3].
Es ist nun aber die Frage, wie es im Punischen zu dieser Bedeutung kommen konnte[4]. Albright erklärte es so, dass er die sekundäre Bedeutung "Versprechen, Pfand, Gelübde" vom Namen der Gottheit abgeleitet sieht, indem er auf die Bedeutung "Versprechen" im Syrischen hinweist[5] und den Gott mlk als den Patron der Eide und feierlichen Versprechen sieht[6]. Diese Erklärung hat aber Albright mit Recht wieder aufgegeben und vertritt die Ansicht, dass mlk ein königliches Opfer sei[7].
Angesichts dessen, dass man bei der ganzen Problematik immer wieder auf die Grundbedeutung "König" etc. zurückkommt, dürfte die Erklärung von Sodens, mlk vom Stamm הלך abzuleiten, doch sehr unwahrscheinlich sein[8].
Zu der Ansicht, dass der Opferterminus mit der Grundbedeutung "König" zusammenhängt, scheint auch Gese[9] zu neigen.

---

1 Vgl. auch Eichrodt, Theologie I 90; Buber, Königtum Gottes 211ff.

2 Seite 296.

3 Vgl. Hoftijzer, Kinderopfer, in: VT 8 (1958) 292.

4 Im kanaanäisch-phönikischen Mutterland ist mlk als Opferterminus bisher n i c h t belegt!

5 Vgl. Albright, Die Religion Israels 180; man kann hier eigentlich von keiner Etymologie sprechen, sondern von einer Art-"Etymologie", die vom Charakter des Gottes abgeleitet ist.

6 A. a. O., 180.

7 Vgl. Albright, Yahweh and the Gods 210.

8 Vgl. die Diskussion in DISO 154.

9 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 177; vgl. auch Anm. 27.

Diese Ansicht kann noch durch eine Reihe von Beobachtungen gestützt werden: Die Religion der Punier war natürlicherweise vom Mutterland her stark beeinflusst[1]. Die bedeutendste Gottheit von Karthago war in ältester Zeit Baal Hammon[2], der in der ersten Triade der Eidgötter Zeus, Hera und Apollo im Vertrag Hannibals mit Philipp V von Makedonien im Jahre 215 v. Chr.[3] Zeus entspricht[4]. Diese Baalsgestalt hat ferner in Karthago El-artige Züge angenommen[5]. Weiters haben die Götter Melkart und Esmun[6] einen bedeutenden Platz. Etwa ab dem 5. Jh. v. Chr. erscheint daneben die Göttin Tinnit[7]. Dieser Baal Hammon von Karthago hat also Baal- und El-artige Züge in sich vereinigt. Nun tragen aber sowohl El als auch Baal das Epitheton "mlk", sodass Baal Hammon leicht mit Kronos[8] und später dann mit Saturn[9] identifiziert werden konnte. Saturn wird auch auf den Stelen von Negaus[10] als Empfänger genannt. Er ist der Empfänger des königlichen Lammopfers. Eine solche Deutung wird aus den königlichen Zügen Baal-Hammons[11] durchaus verständlich. Die Konsequenz dieser Deutung wäre dann, dass mlk in einem solchen Zusammenhang mit der soweit verbreiteten Gottheit, die diesen Namen trägt, innerlich kaum etwas zu tun hat, sondern ein Terminus ist, der die königliche Gabe an Gottheiten, die den Titel König bzw. Königin tragen, ausdrückt.
Diese Hypothese kann auch noch dadurch gestützt werden, dass von Porphyrius überliefert wird, Kronos habe seinen erstgeborenen Sohn bei grosser Kriegsgefahr auf dem Altar in königlicher Tracht geschlachtet[12]. So gewinnt die Hypothese, dass mlk (als Opferterminus für den punischen Bereich) den königlichen, aussergewöhnlichen Charakter der Opfergabe betont und mit der Zeit zu einem festen Terminus wurde, immer mehr an Boden.
Der feierliche Terminus mag daher rühren, dass Baal

---

1 Gese, Die Religionen Altsyriens 194f.

2 A. a. O., 205.

3 Vgl. Polybios VII 9,2f.

4 Vgl. Gese, a. a. O., 206.

5 A. a. O., 207.

6 A. a. O., 208.

7 A. a. O., 206.

8 Das griechische Wort κραίνω entspricht מלך.

9 Vgl. Kornfeld, Moloch, BL 1163.

10 Vgl. Seite 298f.

11 Kronos = Saturn!

12 De abstinentia I 10,44.

Hammon und Tinnit tatsächlich Menschen und nicht zuletzt auch königliche Menschen dargebracht wurden, was wohl immer einen feierlichen Charakter hatte, was ein königliches Opfer an die Gottheit war. Das Tieropfer, das an Stelle des Menschenopfers trat[1], sollte aber im Grunde dasselbe bewirken wie die Opferung eines Menschen. So ist es nicht verwunderlich, dass der gleiche, feierliche Terminus beibehalten wurde.
So kann zusammenfassend zu diesem Problem gesagt werden, dass Mlk teils einen Gott bezeichnet -praktisch im ganzen Raum der antiken Welt[2]-, dass aber andererseits neben dem Gott Mlk im Punischen ein Opferterminus mlk existierte, der mit der Gottheit nur die sprachliche Wurzel gemeinsam hat, sich aber auf den königlichen Charakter der mit diesem Opfer und mit dieser Gabe zu ehrenden Götter bezieht[3].

3. Zeugnisse des Alten Testamentes

Das AT enthält eigentlich die ausführlichsten Berichte über das Menschenopfer[4]. Diese Berichte wurden oft diskutiert, sodass die Literatur darüber einen entsprechenden Umfang einnimmt[5]. Wir wollen in diesem Abschnitt den Fragen nachgehen, woher die Idee des Menschenopfers in Israel kam und zu welcher Zeit diese Frage besonders aktuell war.
Es gibt im AT eine Reihe von Belegen, die manchesmal als solche für das Menschenopfer gewertet wurden[6]. Die Berichte Num 21,1-3 Jos 6 und Ri 1,17 haben aber mit dem

---

1 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 176.

2 Vgl. Gray, The Desert God 'Attr, in: JNES 8 (1949) 79: "Against the late evidence of Eissfeldt is the weight of evidence from various cuneiform sources for m l k as the name of a divinity."

3 Vgl. auch Snaith, The Cult of Molech, in: VT 16 (1966) 123f; Jensen, Götter, in: ZA 8 (1934) 235-237.

4 Vgl. Mader, Die Menschenopfer 34-39; Albright, Steinzeit 258-271; Cazelles, Etudes sur le code de l'alliance 83f; Henninger, Menschenopfer 769 Anm. 177.

5 Vgl. Henninger, Menschenopfer 766.

6 Vgl. a. a. O., 767 Anm. 171.

Menschenopfer im strengen Sinn nichts zu tun, sondern meinen den sogenannten Bann[1] als militärische Regel, die die vollständige Vernichtung des besiegten Gegners vorschrieb[2].
Besonders die Hinrichtung des Amalekiterfürsten Agag durch Samuel, 1 Sam 15,33, wurde als Opfer betrachtet[3]. Doch auch dabei handelt es sich um die Vollstreckung des Bannes, um eine rituelle Tötung. " ... die Tatsache, dass Agag 'vor dem Herrn' in Stücke gehauen wird, rückt den Vorgang aus der Sphäre des Opfers in die des Bannes[4]. Ein anderer Bericht, der ebenfalls nicht streng in die Sphäre des Opfers gehört,ist 2 Sam 21,1-9[5]. David liefert die sieben Nachkommen Sauls den Gibeoniten aus[6] und diese hängten ihre "Opfer" auf dem Berg "vor Jahwe" auf, und zwar zu Beginn der Gerstenernte[7]. In diesem Text

---

1 Vgl. Brekelmans, Bann, BL 164f; Brekelmans, De herem; Weinfeld, The Worship of Molech, in: UF 4 (1972) 133.

2 Vgl. Henninger, Menschenopfer 768 Anm. 176; eine Parallele zum biblischen Bann finden wir auf der Meschastele, Zeile 17 (KAI 181).

3 Dussaud, Sacrifice humains 94; Dussaud, Origines 172f; Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I 45; Dhorme, Le sacrifice accadien, in: RHR 107 (1933) 116; Lods, Israel 331f; einschränkend: Smith, Religion 311; dagegen: Schamberger, Das Menschenopfer 9; Macalister, Human Sacrifice (Semitic), ERE 6 184b; Blome, Opfermaterie 404; Loisy, Sacrifice 331; Henninger, Menschenopfer 768.

4 Vgl. Hertzberg, Die Samuelbücher 103; vgl. auch de Vaux, Lebensordnungen II 291.

5 Als Opfer gedeutet von Dussaud, Origines 287ff; Charles-Picard, Les religions 43; abgelehnt von Mader, Die Menschenopfer 164.

6 Vgl. Hertzberg, Die Samuelbücher 317: "Die Episode hinterlässt den zwiespältigen Eindruck des Grausigen und des Rührenden. Sie ist bemerkenswert hintergründig und weist mit ihrer Hindeutung auf Blutrache, Menschenopfer und Regenzauber in eine Welt zurück, die durch das AT selbst überwunden ist." (ohne Anmerkung zitiert).

7 Vgl. V 8f.

steht also nichts von einem Menschenopfer[1]. Die Gibeoniten[2] gaben ihrer Rache die Form eines Fruchtbarkeitsritus[3], eine Handlungsweise, die unzweifelhaft vom Mythos her inspiriert ist[4]. Im strengen Sinn kann man hier nicht von einem Menschenopfer sprechen. Ein solches läge eventuell vor, wenn die sieben Söhne Sauls vom Berg herabgestürzt worden wären[5].
Der wohl letzte Bericht[6] vom Bann im AT, der religiösen Charakter hat, finden wir 1 Kön 20,42, wo ein unbekannter Prophet[7] die Vollstreckung des Bannes von König Achab fordert, bzw. den König tadelt, weil er den Bann nicht vollzogen hat. Später verliert der Bann seinen religiösen Sinn und חרם wird einfach ein Wort für "Ausrotten, Vernichten"[8]. Dtn 7,1-5 und 20,16-18 wird die religiöse Erneuerung des Bannes in modifizierter Weise versucht[9].

Es wurde auch vielfach behauptet, dass im offiziellen Jahwekult die blutige Opferung der Erstgeburt vorgeschrieben war[10]. Ein Blick in die Texte Ex 13,1 und 22, 28 mag tatsächlich den Anschein erwecken, als sei auch die menschliche Erstgeburt ursprünglich blutig geopfert

---

1 Vgl. Eichrodt, Theologie I 82f.90; Henninger, Menschenopfer 768.

2 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 291.

3 So Cazelles, David's Monarchie and the Gibeonite Claim II Sam XXI,1-14, in: PEQ 87 (1955) 165-175.

4 Im ugaritischen Text I AB II, 26-37 richtet Anat den Mörder Baals, Mot, hin (Gordon, Ugaritic Textbook 168; Aistleitner, Texte 20). Dieser Mythos kann die Rache verständlicher machen. Vgl. auch die siebenjährige Dürre nach Aqhts Ermordung I D, 42f (vgl. Gordon, a. a. O., 245).

5 Vgl. Lukian, De Dea Syria 58; Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen 624.

6 Vgl. Brekelmans, Bann, BL 164.

7 Kittel, Die Bücher der Könige 171.

8 Vgl. Jes 34,2.5 43,28 Jer 25,9 50,21.26 51,3.

9 Vgl. Brekelmans, Bann, BL 165.

10 So Dussaud, Origines 165f; Loisy, Sacrifice 232f;

worden. Gott fordert hier alle Erstgeburt für sich, ohne dass über das Wie etwas Genaues gesagt wird[1]. Es ist einfach eine Feststellung, von der der Schluss auf eine blutige Opferung nicht gemacht werden kann. Der Text aus dem Bundesbuch ist alt[2], aber auch ein junger Text: Ex 13,1 P stellt die Forderung genauso radikal[3]. Lods[4] hat angenommen, dass diese Texte nur für einen Teil der Kinder als blutiges Opfer verstanden wurden. Ein solcher Schluss ist aber unlogisch und im Text nicht begründbar. Wenn, dann schreiben diese Texte die blutige Opferung aller Erstgeburt vor oder überhaupt nicht, was jedenfalls das Wahrscheinlichere ist[5]. Es muss berücksichtigt werden, dass Israel immer auch die Auslösung der menschlichen Erstgeburt kannte[6]. Ausdrücklich spricht sich auch George[7] gegen die Annahme eines obligatorischen Erstgeburtsopfers aus. Eissfeldt, der z.T. der Ansicht ist, dass es in Israel allgemeine Sitte war, die Erstgeburt blutig zu opfern, hält aber dennoch daran fest, dass die blutige Opferung in der ältesten Zeit des Jahwismus vorgekommen sei[8]. Zu Ex 22,28f bemerkt aber Eissfeldt: "Aber ... wiewohl der Wortlaut für die menschliche Geburt ausdrücklich genau dasselbe Verfahren

---

Morgenstern, Additional Notes, in: ZAW 49 (1931) 55f; Wendel, Das Opfer 153-155; Charles-Picard, Les religions 49.

1 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 152.

2 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 293.

3 Damit ist die Hypothese von einer Entwicklung: blutige Opferung - Auslösung sehr in Frage gestellt.

4 Israel 329f.

5 Vgl. Smith, Religion 189; Halévy, Antinomies, in: RS 14 (1906) 213-217; Fruhstorfer, Abrahams Kinderopfer, in: ThPQ 84 (1936) 19f; Kornfeld, Der Moloch, in: WZKM 51 (1948-52) 305ff; Henninger, Menschenopfer 770.

6 Vgl. Ex 24,5 u.a.

7 Le sacrifice d'Abraham 104 Anm. 26-28.

8 Vgl. Eissfeldt, Molk 54f.

anordnet wie für die tierische, ist doch auch hier gewiss an eine Lösung der menschlichen Erstgeburt durch ein Tier gedacht"[1]. Hier kann man Eissfeldt durchaus zustimmen und wird auf Grund dessen, dass ein junger Text wie Ex 13,1 die Forderung genauso radikal stellt, schliessen dürfen, dass kein israelitisches Ritual jemals die blutige Opferung der Erstgeburt vorschrieb[2]. Dass allerdings die blutige Opferung vorgekommen sein wird, wird man nicht leugnen können. Doch dies war keine Forderung des offiziellen Jahwismus[3]. Lässt sich also aus den soeben besprochenen Texten das blutige Opfer der Erstgeburt nicht als legitimer Bestandteil der Jahwereligion erweisen, so können wir unsere Auffassung mit einigen anderen Texten noch verstärken. Hier handelt es sich vor allem um die Texte Ex 13,12f J 34,19f J und Num 18,15. In allen drei Texten wird die Auslösung der menschlichen Erstgeburt ausdrücklich gefordert. Die vorpriesterlichen Pentateuchschichten fordern also die Auslösung genauso wie der P-Text aus Numeri[4]. Die beiden P-Texte weisen noch auf etwas anderes hin, was besondern Henninger betont[5]: Es wurden nur solche Tiere in Israel blutig geopfert, die als Nahrung dienten. So war es auch verboten, den Erstlingswurf einer Eselin zu opfern. Er musste ausgelöst bzw. bei Nichtauslösung getötet werden[6]. "Da aber die Israeliten ebensowenig wie

---

1 Vgl. Eissfeldt, Molk 54f.

2 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 293; Eichrodt, Theologie I 89.

3 Vgl. Eichrodt, Theologie I 89.

4 Noth, Das zweite Buch Mose 80: "Es gibt kein sicheres Zeugnis dafür, dass es in Israel jemals ein als legitim betrachtetes menschliches Erstgeborenenopfer gegeben habe. Vielmehr wurde das grundsätzlich ... geforderte menschliche Erstgeborenenopfer durch ein Kleinviehtieropfer ersetzt und damit 'ausgelöst' ..."

5 Henninger, Menschenopfer 771f.

6 Vgl. Ex 34,20 Ex 13,13.

die anderen Semiten die Sitte des Kannibalismus kannten, kamen auch Menschenopfer nach ihren ursprünglichen Bräuchen kaum in Frage, und wo welche vorkamen, sind sie eher als fremde Infiltrationen zu betrachten. Die Neigung, den Menschenopfern, wenigstens zum Teil, ein höheres Alter zuzuschreiben, hängt vielfach mit nicht ganz überwundenen Tendenzen der älteren Ethnologie zusammen (dazu unter pp. 801-803)."[1]
In Verbindung mit der Diskussion über die Erstgeburt wurde früher auch oft darauf hingewiesen, dass das Paschalamm an Stelle der Erstgeburt geopfert wurde[2]. Diese Theorie wurde aber bereits von Smith und Wellhausen[3], Loisy[4] und Nikolsky[5] abgelehnt. Es ist zu berücksichtigen, dass in den biblischen Texten das Paschalamm nirgends als erstgeborenes Tier gefordert wird[6]. Ursprünglich kann es allerdings ein erstgeborenes Tier gewesen sein, bzw. das erstgeborene Tier der Herde überhaupt[7]. Ein Zusammenhang von menschlicher, männlicher

---

1 Henninger, Menschenopfer 772 (ohne Anm. zitiert).

2 Vgl. Crawley, Human Sacrifice, ERE 6 843a; Westermark, The Origin I 459.470; Kay Birket-Smith, Geschichte der Kultur 410; weitere Autoren dieser Ansicht bei Henninger, Fêtes de printemps 419 Anm. 134 und 136; Stendebach, Verbot, in: BZ NF 17 (1973)29-38.

3 Nach Henninger, Menschenopfer 769 Anm. 179.

4 Essai historique sur le sacrifice 231.

5 Pascha im Kult des jerusalemischen Tempels, in: ZAW 45 (1927) 171-190 und 241-253.

6 Kutsch, Erwägungen, in: ZThK 55 (1958) 8: "So ergibt sich kein Anhaltspunkt für einen Zusammenhang zwischen Passa und Darbringung der Erstgeburt."; vgl. Füglister, Die Heilsbedeutung des Pascha 69.

7 Füglister, Die Heilsbedeutung des Pascha 69 Anm. 122; Dass als Paschalamm das erstgeborene Tier der Herde überhaupt verlangt gewesen sei, dafür gibt es keinen sicheren, positiven Beweis. Es spricht allerdings eine "convergence de probabilités" dafür (aus einem persönlichen Brief vom 2. Oktober 1973 von Prof. Henninger an den Verfasser). Die 1974 von Henninger erscheinende Studie gibt mehr Aufschluss!

Erstgeburt besteht aber insofern, als Israel durch das Paschalamm immer wieder erinnert wurde, dass seine Erstgeborenen in Ägypten geschützt wurden[1]. Nicht lässt sich jedoch sagen, dass das Paschalamm an Stelle der früher vollzogenen Opferung der Erstgeburt trat[2].
Wir können also daran festhalten, dass der Bann mit dem Menschenopfer im strengen Sinn nichts zu tun hat und dass nicht nachzuweisen ist, dass der offizielle Jahwismus die blutige Opferung der Erstgeburt verlangte.

Wir wenden uns nun den Texten zu, die tatsächlich von einem Menschenopfer sprechen:
Aus der Richterzeit ist nur ein einziges Menschenopfer bekannt: Ri 11,30f[3]. Jiftach[4] legt folgendes Gelübde ab:

... אם-נתון תתן את-בני עמון בידי: והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי
לקראתי בשובי בשלום מבני עמון והיה ליהוה והעליתהו עולה:

Er besiegt tatsächlich die Ammoniter[5]. Als er in sein Haus zurückkehrt, tritt ihm sein einziges Kind, seine Tochter, entgegen[6]. Das Mädchen nimmt tapfer das Wort seines Vaters an und erbittet sich nur, dass es mit den Gefährtinnen zwei Monate lang seine Jungfraunschaft in den Bergen beweinen darf[7]. Als diese Zeit vorüber ist, vollzieht der Vater an ihr das Gelübde[8]. Danach wird ausdrücklich festgestellt, dass das Mädchen noch Jungfrau war und seit dieser Zeit in Israel die Sitte entstand, dass die Töchter Israels hingehen (vier Tage im Jahr), um die Tochter Jiftachs zu beweinen[9].

---

1 Füglister, Die Heilsbedeutung des Pascha 69-71.

2 A. a. O., 70; vgl. Laaf, Paschafeier; Keel, Etymologie, in: ZAW 84 (1972) 414-434.

3 Richter, Jephtah, in: Bibl 47 (1966) 485-556.

4 Malamat, The Period of the Judges, The World History of the Jewish People II 156-159.

5 V 32f.

6 V 34.

7 V 37.

8 V 39.

9 V 40.

Diese Erzählung dürfte sich auf eine Gepflogenheit im Ostjordanland beziehen, wo sich die Frauen jährlich rituellen Klagen hingeben. Es dürfte sich um eine ursprünglich selbständige Kulterzählung gehandelt haben, die erklären will, warum die Töchter Israels diese Klage führten[1]. Die Jungfräulichkeit dieses Mädchens wird sehr betont, sodass man annehmen kann, es habe sich um ein Mädchenfest gehandelt. Unsere Geschichte ist der Hieros Logos[2]. Der Text ist eindeutig. König[3] neigt zu der Auffassung, dass das Mädchen nicht geopfert, sondern Jahwe für immer geweiht wurde[4]. Das ist jedoch blosse Spekulation, die im Text keinen Halt hat[5]. Die Geschichte bereitet dem modernen Verständnis Schwierigkeiten, da nicht der geringste Tadel für Jiftach zu lesen ist[6]. Doch diese Geschichte darf auch nicht überschätzt werden, da sonst Nachrichten über Menschenopfer aus der Richterzeit fehlen[7]. Es kann auch nicht geschlossen werden, dass das Menschenopfer zu dieser Zeit im Jahwismus einen legitimen Platz hatte[8]. Das Gelübde wird zwar ausdrücklich ליהוה gemacht und das Mädchen soll ליהוה gehören, aber man muss betonen, dass es sich um einen Einzelfall handelt. Man versucht dem meist so zu begegnen, dass man sagt, es habe sich doch um ein rein privates Gelübde Jiftachs gehandelt[9], das seinem

---

1 Vgl. Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth 217; Stolz, Jahwes und Israels Kriege 124 denkt an einen jährlichen Initiationsritus für Mädchen.
2 Hertzberg, a. a. O., 217.
3 Geschichte 220.
4 A. a. O., 221; bei dieser mittelalterlichen Exegese (so Jerusalemer Bibel 321) wird total übersehen, dass ein orientalisches Mädchen lieber in den Tod ging als immer zur Ehelosigkeit verurteilt zu sein.
5 Vgl. Hertzberg, a. a. O., 217.
6 Vgl. Ringgren, Israelitische Religion 45.
7 A. a. O., 45; Henninger, Menschenopfer 768 (Belege!).
8 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 291.
9 Vgl. Jerusalemer Bibel 321.

irregeleiteten Gewissen entsprungen sei. Eine solche Auslegung hat jedoch die moderne Moral im Kopf. Unsere Geschichte will doch offenbar betonen, dass ein einmal gemachtes Gelübde unbedingt eingehalten werden muss[1]. Es wird davor gewarnt, leichtsinnige Gelübde zu machen. Die Einhaltung eines Gelübdes war offensichtlich wichtiger, als kein Menschenopfer darzubringen[2]. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in der Richterzeit das Menschenopfer im Bereich des religiösen Horizontes lag, wenn es auch selten und nicht in gewöhnlichen Lebenssituationen vorgekommen sein wird. Ein solches religiöses Verständnis kommt durch den kanaanäischen Einfluss[3].

In der radikalen Absage an den Baalsdienst, Hos 13,2 ist auch die Ablehnung des Menschenopfers miteingeschlossen[4]. Hosea entlarvt dieses Handeln als "Machwerk von Menschenhand", denn "pervers ist solche Preisgabe des von Jahwe umliebten Menschenkindes ... "[5] Aus der schon besprochenen Stelle: Dtn 12,31[6] geht hervor, dass das Menschenopfer in der kanaanäischen Religion heimisch war. Die Stellen aus dem Heiligkeitsgesetz: Lev 18,21 und 20,2 verbieten ausdrücklich das Kinderopfer für Moloch, die erste Stelle in Bezug auf die Israeliten, die zweite Stelle in Bezug auf solche, die sich in Israel aufhalten[7]. Der Prophet Jeremia lehnt das Kinderopfer eben-

---

1 Vgl. Stolz, Jahwes und Israels Kriege 124.

2 Wie es z.B. in Gen 19 wichtiger ist, die Gäste zu schützen, als die Keuschheit der Töchter Lots zu bewahren.

3 Vgl. Ringgren, Israelitische Religion 45 und 159.

4 Zum Übersetzungsproblem vgl. Jerusalemer Bibel 1290; de Vaux, Lebensordnungen II 292; Rudolph, Hosea 237; Schlüngel-Straumann, Gottesbild 34f und 43f.

5 Wolff, Hosea 293; Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I 96.

6 Vgl. Seite 288.

7 Vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 38f.

falls scharf ab[1]. In 7,31 spricht er davon, dass Jahwe das Kinderopfer NIE gefordert habe[2]. Ebenso klar ist 19,5[3]. 32,35 bezeichnet das Kinderopfer ausdrücklich als götzendienerisch[4]. Aus den Jeremia-Stellen geht hervor, dass die Opferstätte der Tophet im Tal Ben-Hinnom war und die Opfer für Baal und fremde Götter dargebracht wurden.

Aus den bisher besprochenen Texten wird klar, dass das

---

1 Vgl. Weinfeld, The Worship of Molech, in: UF 4 (1972) 140f.

2 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 294; König, Geschichte 224; Es ist fraglich, ob die Kinderopfer so verstanden wurden, als seien sei Jahwe dargebracht worden, wenn auch einem kanaanäisierten Jahwe, wie Rudolph, Jeremia 54 annimmt. König, Geschichte 225 hat zurecht darauf hingewiesen, dass die Theorie, dass alles, was im AT als eine von Jahwe verdammte Sache betrachtet wurde, ein Moment gewesen sei, das früher im Jahwismus vorhanden gewesen sei, hinfällig ist, da auch die alten Quellen immer wieder auf die Eigenständigkeit der Religion Israels gegenüber den Umweltreligionen hinweisen.

3 Der Kontext zeigt, dass das Kinderopfer von Jahwe verworfen wird. Es ist ein Widersinn anzunehmen, dass, zumal in der LXX in V 5 לבעל nicht übersetzt ist, von einem Jahweopfer die Rede sei (Eissfeldt, Molk 43 Anm. 1 betrachtet לבעל als sekundären Zusatz), da ja einige Worte vorher von einer "Baalshöhe" die Rede ist und diese, wie Bea (Kinderopfer 104 Anm. 1) bemerkt, sicherlich nicht für Jahwe errichtet wurde. "Dass Höhe des Baal in Jr 19,5 und 32,35 ein jüngerer Text sei als Höhe 'der Tophet' in 7,31 ... ist eine blosse Behauptung, für die ausser dem Prädikat'sicher älter' kein Beweis gebracht wird." (Bea, Kinderopfer 104 Anm 1). Die Worte: "Was ich nie geboten habe ... " sind aus der psychischen Verfasstheit des Propheten zu verstehen (Bea, Kinderopfer 104). Jeremia betont immer wieder, dass Israel seinen Gott verlassen habe (vgl. 2,13-15,19 3,24), obwohl Jahwe vom Volk nie solche Opfer verlangt habe wie die heidnischen Götter (vgl. Bea, Kinderopfer 105). Rudolph, Jeremia 194 vertritt die Auffassung, dass mlk hier nur eine Gottheit bezeichnen kann.

4 Vgl. Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia 307; Rudolph, Jeremia 212.

Kinderopfer seit der Mitte des 8. Jh. in Israel ein ernstes Problem geworden war. Hand in Hand mit anderen kanaanäischen Kultpraktiken dringt auch das Menschenopfer in Israel ein.
Die dtr bearbeiteten Berichte aus der späteren Königszeit bestätigen uns dies: Aus der Regierungszeit König Achabs[1] wird berichtet, dass Hiel von Betel Jericho wieder aufbaute: 1 Kön 16,34[2]: ... באברם בכרו יסדה ובשגיב
צעירו הציב דלתיה כדבר יהוה אשר דבר ביד יהושע בן-נון:
Der zweite Teil dieses Verses könnte den Anschein erwecken, als sei das "Opfer" irgendwie von Jahwe gewollt[3]. Aber dieser Versteil bezieht sich auf Jos 6,26[4]. Jericho soll nicht mehr erstehen, weil es dem Bann verfallen war. Sollte es wieder aufgebaut werden, so nur um den Preis zweier Kinder des Erbauers[5]. So könnte diese Stelle auch nur ein Ausdruck der opferfordernden Wiederbefestigung der Stadt sein[6]. Dass die zwei Kinder des Erbauers dabei starben, könnte als Auswirkung des alten Fluches angesehen worden sein[7]. Diese Redeweise könnte auch bedeuten, dass die Erbauung Jerichos grosse Mühe kostete[8]. Eine andere Deutungsmöglichkeit ist aber auch, dass tatsächlich von einem Bauopfer die Rede ist, wie de Vaux[9] annimmt. Alle diese Deutungen haben eine

---

1 König des Nordreiches von 871-872 (vgl. van den Born, Achab, BL 17f).

2 Dtr bearbeitet; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 75.

3 Vgl. Gray, Kings I&II 369.

4 Vgl. Noth, a. a. O., 75; vgl. Muszyński, Sacrificium fundationis, in: VD 46 (1968) 268.

5 Landersdorfer, Die Bücher der Könige 108.

6 Vgl. Eissfeldt, Einleitung 185; Eissfeldt, Menschenopfer, RGG 3 868; Kittel, Die Bücher der Könige 132.

7 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 175.

8 Vgl. Gray, Kings I&II 371, der F.M.Blake zitiert.

9 Lebensordnungen II 291; Jerusalemer Bibel 445;Landersdorfer, a. a. O., 107; Winton, Archaeology 375.

gewisse Berechtigung, da der Text nicht klar genug ist. Die Präposition [1] ב kann auch "mit, in" heissen[2], aber genauso "um". Von der Übersetzung der LXX mit ἐν wäre der Auslegung, dass es sich um ein Bauopfer gehandelt habe, der Vorzug zu geben[3]. In 2 Kön 16,3 heisst es von König Achas von Juda[4], dass er "seinen Sohn durch's Feuer gehen liess nach dem greulichen Brauch der Heiden". Achas hat also im ausserisraelitischen Bereich seine Vorbilder. Nach Gray[5] ist es ein Opfer an Melek'aṯtar[6]. König Manasse von Juda[7] schreibt 2 Kön 21,6[8] dieselbe Handlungsweise zu[9]. Unter dem Jahwe-treuen Reformkonig Josia[10] tritt eine grosse Wende ein[11]. 2 Kön 23,10 heisst es[12]: וטמא את-התפת אשר בגי בני הנם לבלתי להעביר איש את-בני ואת-בתו באש למלך: . Diese Massnahme liegt ganz auf der Linie des sich Lösens von der verfallenen assyrischen Grossmacht[13]. Die tiefsten Wurzeln dieser Massnahme liegen aber wohl im religiösen Denken des frommen Königs. So lässt sich auch von dieser Kultusreform her sagen: Wenn

---

1 LXX: ἐν .

2 Gesenius, Wörterbuch 79f.

3 Vgl. Peters, Hiels Opfer, in: ThGl 1 (1909) 21-32.

4 Dtr bearbeitet; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 631; von 736-716 (vgl. van den Born, Achaz, BL 19).

5 Kings I&II 371.

6 Jesaja hat dieses Opfer nicht gebilligt (gegen Eissfeldt, Molk 45.50); vgl. Jes 30,33 (echt; vgl. Fohrer, Jesaja I 11).

7 Von 687-642; vgl. Noth, Geschichte 246.

8 Dtr bearbeitet; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 85; Gray, Kings I&II 705.

9 Es ist ein Opfer an Melek 'aṯtar; vgl. Gray, Kings I&II 707.

10 Von 640-609; vgl. van den Born, Josia, BL 882.

11 Vgl. 2 Kön 22-23,30; vgl. Jepsen, Die Reform des Josia 97-108.

12 Dtr; vgl. Noth, a. a. O., 86.

13 Vgl. Noth, Geschichte Israels 245.

die Stätte der Menschenopferung zugleich mit anderen der Jahwereligion fremden Elementen eliminiert wird[1], dann muss das Menschenopfer den eigenen religiösen Anschauungen Israels fremd gewesen sein.
Aus dem in priesterlicher Sprache gehaltenen Wort[2], Mich 6,7 geht hervor, dass in Zeiten äusserster Gefahr ein Ersatz unzulänglich schien und man die Erstgeborenen opferte[3]. Aber es kommt klar zum Ausdruck, dass dies nicht der Wille Jahwes ist[4]. Was Jahwe will, ist in V 8 klar betont: Gerechtigkeit, Güte, Demut[5].
In Ez 16,20f und 23,37 lehnt Ezechiel das Kinderopfer ab[6], das es zu seiner Zeit als Opfer für fremde Götter gab[7]. Der nachexilische Text[8], Ps 106,37f, betont sehr, dass Israel das Menschenopfer von der kanaanäischen Religion übernommen habe[9]. Es ist ein Opfer an Dämonen[10]. In der Tritojesaja-Stelle 57,5 wird bei der Beschreibung des Höhendienstes auch das Kinderopfer genannt[11]. Ein weiteres Wort des Tritojesaja, 66,3, das um das Jahr 520 gesprochen worden sein dürfte[12], ist gegen den Synkretismus im Kult gerichtet[13]. Ob hier tatsächlich von

---

1 Vgl. 2 Kön 23,1-9.11-15; vgl. Landersdorfer, Die Bücher der Könige 230; Kittel, Die Bücher der Könige 302.
2 Vgl. Weiser, Das Buch der zwölf Kl. Propheten I 279f.
3 Vgl. Robinson/ Horst, Die 12 Kleinen Propheten 147.
4 Gegen Robinson/ Horst, a. a. O., 147.
5 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 192.
6 Vgl. die Diskussion bei Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 35ff.
7 Vgl. Zimmerli, Ezechiel I 357; Wurden die Kinder aus der hl. Unzucht geopfert?; vgl. dazu Elliger, Das Gesetz Lev 18, in: ZAW 67 (1955) 17.
8 Vgl. Deissler, Psalmen III 74; Kraus, Psalmen II 728; Weiser, Psalmen II 467 setzt ein Fragezeichen.
9 Kraus, Psalmen II 732; Albright, Yahweh 240.
10 Vgl. Dahood, Psalms III 74.
11 Vgl. Westermann, Jesaja 40-66 257.
12 Vgl. Fohrer, Das Buch Jesaja III 273.
13 Vgl. Goff, Syncretism, in JBL 58 (1939) 151-161.

einem Menschenopfer die Rede ist oder nur von einer rituellen Hinrichtung, kann nicht absolut entschieden werden[1].

Wir können zusammenfassend nach diesem Überblick sagen, dass das Menschenopfer nicht genuin israelitisch ist[2], sondern bedingt durch die Umwelteinflüsse in Israel Eingang gefunden hat. Vor der Sesshaftwerdung übte man keine Menschenopfer, wie das Menschenopfer bei Nomaden überhaupt nicht nachgewiesen werden kann[3]. Auch das AT enthält keinen Hinweis, dass Israel vor der Sesshaftwerdung das Menschenopfer praktizierte[4]. In der Richterzeit treffen wir ein einziges Menschenopfer an, das Jahwe dargebracht wurde. Es handelt sich um einen Einzelfall, von dem der Schluss auf eine allgemeine Sitte nicht getan werden kann. Nach den weiteren Zeugnissen des AT zu schliessen ist ab der zweiten Hälfte des 8. Jh.[5] das Menschenopfer in Israel zu einem Problem geworden, das selbst nach dem Exil noch nicht völlig gelöst scheint. Nur das einzige Menschenopfer aus der Richterzeit wird für Jahwe dargebracht. Sonst ist der Empfänger Baal, Moloch (Mole 'aṯtar) oder verschiedene Dämonen. Die Auffassung, dass die Israeliten die Menschenopfer von der kanaanäischen Religion entlehnt haben, kann durchaus als positiv gesichert gelten[6].

---

1 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 292f; Westermann, Jesaja 40-66 328; Duhm, Das Buch Jesaja 482.

2 Dass Israel das Menschenopfer in Ägypten kennenlernte, entbehrt jeglicher Grundlage; vgl. Henninger, Menschenopfer 775.

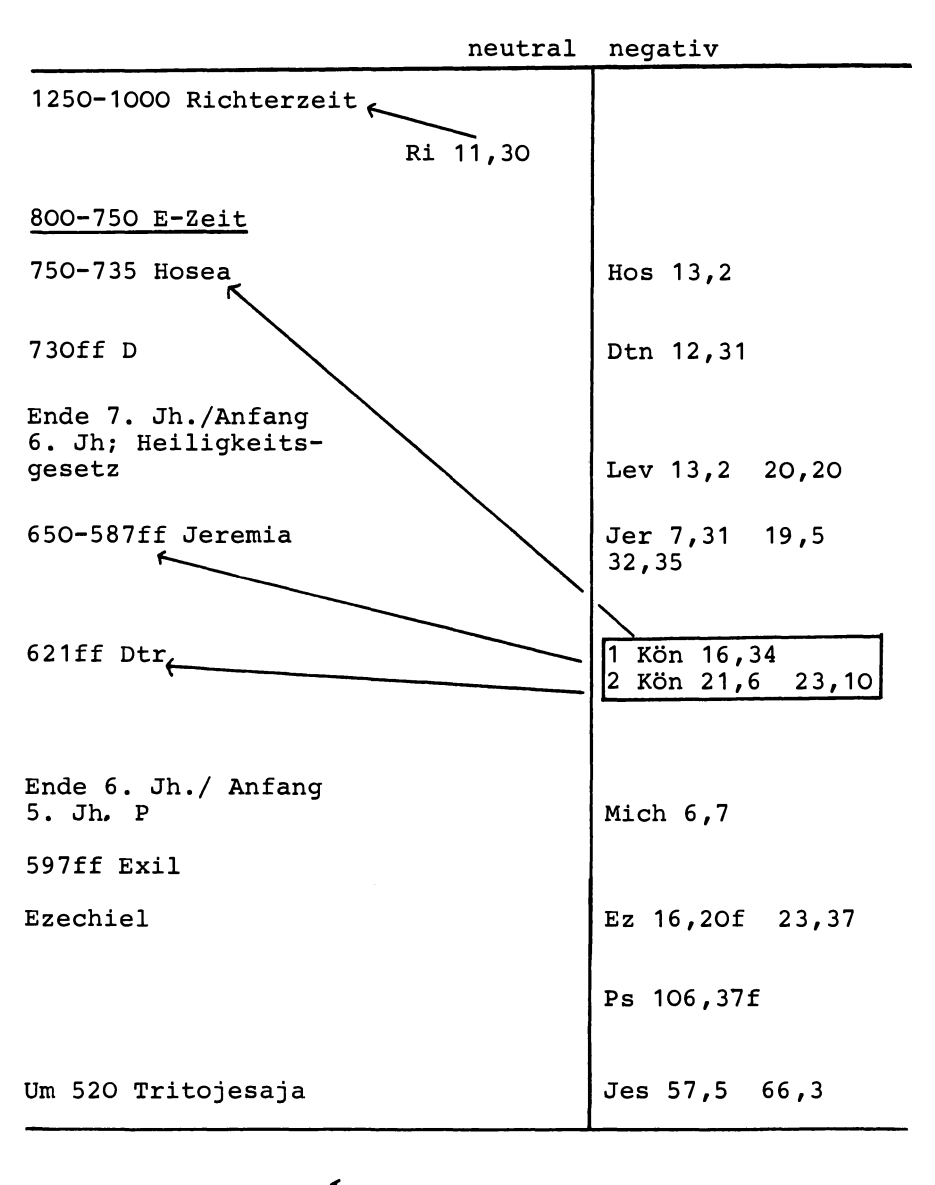
3 Vgl. Henninger, Menschenopfer 753-757.

4 Gen 22 setzt die Berührung mit der kanaanäischen Religion voraus.

5 Ende der E-Zeit!

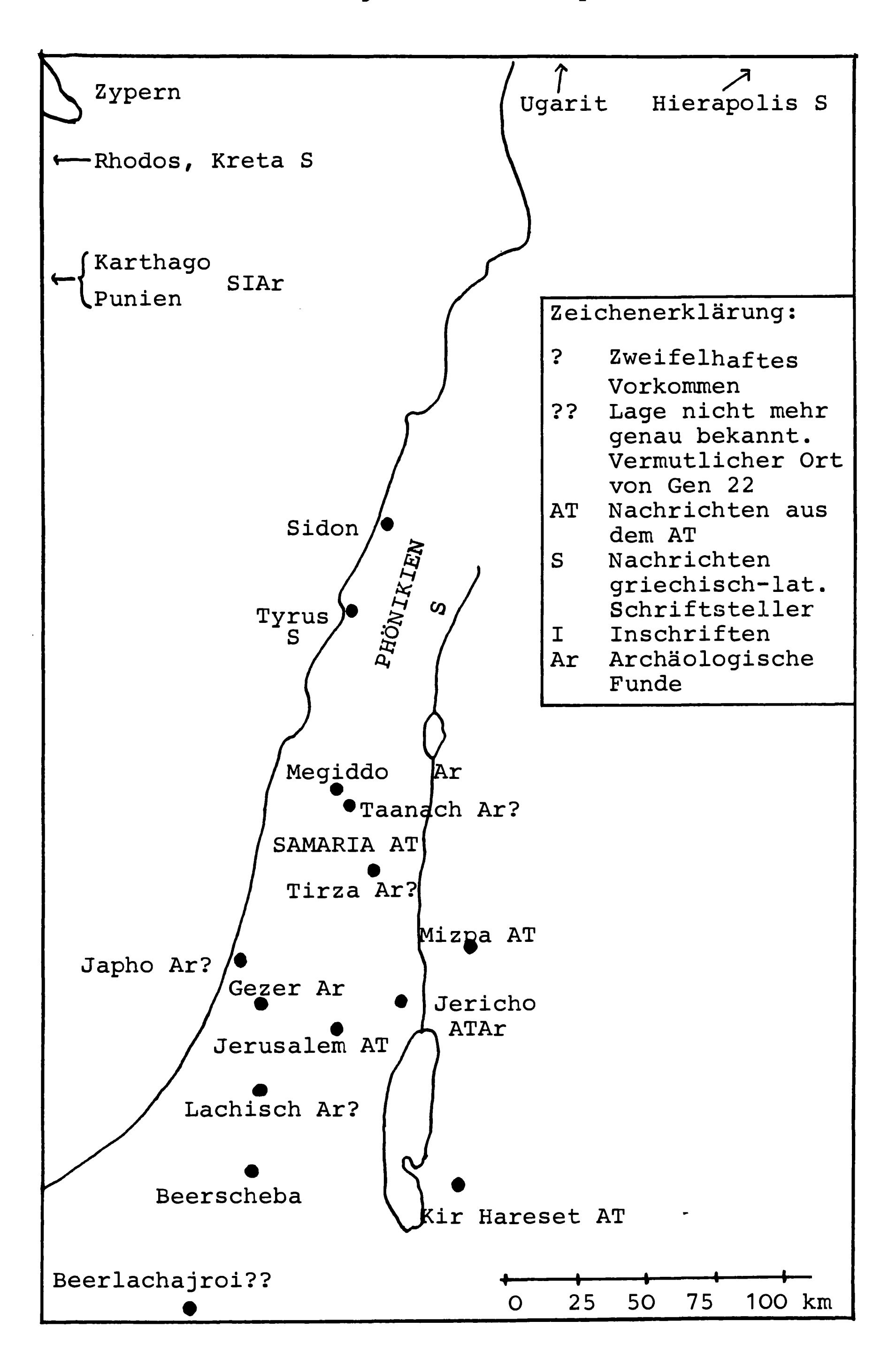
6 Vgl. Henninger, Menschenopfer 776; zur Übersicht vgl. die Darstellung auf Seite 325 und die Karte auf Seite 326.

Übersicht zum Menschenopfer im Alten Testament



Zeichenerklärung: ↖ = Tradition oder Bericht aus der entsprechenden Zeit.

Verbreitung der Menschenopfer



4. Zusammenfassung

Aus dem Material, das wir zum Menschenopfer beigebracht haben, ergeben sich folgende Tatbestände:
Das Menschenopfer ist sehr verbreitet: kanaanäisch-phönikisches Mutterland und Kolonien[1].
Das Alter der Menschenopfer ist sehr umstritten[2]. Die ältesten Belege, die wir anführten, stammen aus der frühen Bronzezeit (Jericho).
Das Menschenopfer ist bei Nomaden nicht nachweisbar, sondern setzt eine bäuerliche bzw. urbanisierte Kultur voraus.
Bei der Art der zum Opfer bestimmten Menschen treten besonders zwei Gruppen in Erscheinung: die eigenen Kinder (meist vornehmer Leute) und Kriegsgefangene[3].
Der Ritus des Opfers war das Schlachten und Verbrennen, das Herabstürzen und Lebendigbegraben (Bauopfer).
Der Anlass für ein Menschenopter war meist ein grosser Unglücksfall, ein Gelübde, der Neubau einer Stadt, eines Palastes (Hauses).
Nach den alttestamentlichen Zeugnissen müssen wir auch daran festhalten, dass das Menschenopfer zu einer Art religiöser Modeerscheinung werden konnte.
Für ein regelmässig wiederkehrendes Opfer haben wir für das alte Kanaan keine Belege. Man muss daran festhalten, dass das Menschenopfer doch relativ selten geübt wurde.
Die Empfänger des Opfers waren im Mutterland Kamosch, Baal, Mlk (Melek 'aṯtar), Jahwe.

---

1 Zur Definition des Menschenopfers vgl. Henninger, Menschenopfer 797.

2 Vgl. a. a. O., 800-803.

3 Es ist ein Unterschied, ob an einem Kriegsgefangenen der Bann vollstreckt wird oder ob er einer Gottheit geopfert wird.

5. Gen 22

5.1 Text

1 Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe und sagte zu ihm: Abraham! Dieser antwortete: Hier bin ich! 2 Er sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast, den Isaak, und gehe in das Land Morija und bringe ihn dort auf einem Berg, den ich dir bezeichnen werde, als Brandopfer dar! 3 Abraham stand früh am anderen Morgen auf, sattelte seinen Esel, nahm zwei Knechte mit sich und seinen Sohn Isaak. Nachdem er das Holz zum Brandopfer gespalten hatte, brach er auf und begab sich nach dem Ort, den ihm Gott benannt hatte. 4 Am dritten Tag erhob Abraham seine Augen und sah den Ort von Ferne. 5 Da sagte Abraham zu den Knechten: Bleibt mit dem Esel hier! Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, um anzubeten. Dann kehren wir wieder zu euch zurück. 6 Darauf nahm Abraham das Holz zum Brandopfer und lud es seinem Sohn Isaak auf; er aber nahm das Feuer und das Messer in seine Hand. So gingen sie beide miteinander. 7 Da sprach Isaak zu Abraham: Mein Vater! Er antwortete: Ja, mein Sohn. Der sagte: Siehe, da ist Feuer und das Holz, wo ist denn das Lamm zum Brandopfer? 8 Abraham erwiderte: Gott wird sich das Lamm zum Brandopfer schon ersehen, mein Sohn! So schritten sie beide weiter. 9 Als sie an den Ort kamen, den Gott bezeichnet hatte, baute Abraham den Altar, schlichtete das Holz darauf, band seinen Sohn und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz. 10 Dann streckte Abraham seine Hand aus, nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten. 11 Da rief der Engel Jahwes vom Himmel her ihm zu und sprach: Abraham, Abraham! Er antwortete: Hier bin ich! 12 Da sprach er: Strecke deine Hand nicht nach dem Knaben aus und tue ihm nichts zuleide. Denn nun weiss ich, dass du Gott fürchtest und mir deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hast. 13 Als Abraham seine Augen erhob, sah er einen Widder, der sich mit seinen Hörnern im Dickicht verfangen hatte. Abraham ging hin, nahm den Widder und brachte ihn an Stelle seines Sohnes zum Brandopfer dar. 14 Abraham nannte diesen Ort "Jahwe sieht", sodass man heute noch sagt: Auf dem Berg, wo Jahwe vorsieht. 15 Darauf rief der Engel Jahwes Abraham zum zweiten Mal vom Himmel her zu 16 und sprach: Ich schwöre bei mir selbst -Spruch Jahwes-, weil du dies getan hast und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast, 17 will ich dich reichlich segnen. Ich werde deine Nachkommenschaft zahlreich machen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Gestade des Meeres, deine Nachkommenschaft soll das Tor ihrer Feinde besetzen. 18 Durch deine Nachkommen sollen alle Völker der Erde gesegnet sein, weil du auf meine Stimme gehört hast. 19 Abraham kehrte zu seinen

Knechten zurück. Sie brachen auf und gingen zusammen nach Beerscheba. Und Abraham blieb in Beerscheba.

5.2 Literarkritik

Zusätze: In V 2 begegnet uns das Wort מריה , das sonst nur mehr in 2 Chr 3,1 vorkommt[1]. Es gilt als sicher, dass מריה von 2 Chr 3,1 her in Gen 22,2 eingedrungen ist[2]. Wenn aber מריה als redaktionell ausgeschieden werden muss, dann wird der Satz: "Auf dem Berg, den ich dir zeigen werde", von demselben R herrühren[3]. Diese Annahme ist umso naheliegender, als die Tradition von 2 Chr 3,1 מריה als einen Berg versteht, unsere Perikope jedoch im weiteren Verlauf nirgends von einem Berg spricht[4]. Auch stilistisch kann diese Annahme begründet werden, da es in dem von R stammenden Teil אליך heisst, während die Formulierung von V 3 und V 9 אמר לו lautet[5]. Dieser postulierte R kann auch in Gen 26,3b und 4a durch seinen chronistischen Stil nachgewiesen werden[6]. Die Frage, welcher Name statt מריה früher gestanden haben mag, lässt sich kaum genau ermitteln[7]. Dass aber einmal ein anderer Name dagestanden hat, legt die Erzählung nahe[8], wonach Abraham offensichtlich weiss, wo die Stätte ist,

---

1 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 1478.

2 Vgl. Gunkel, Genesis 205; Kilian, Isaaks Opferung 31: "Dass die Korrektur des ursprünglichen Namens in Gen 22,2 nicht unabhängig in der 2 Chr 3,1a bezeugten Tradition, wahrscheinlich sogar in unmittelbarem Anschluss daran, vorgenommen wurde, dürfte nachgerade sicher sein."

3 Kilian, Isaaks Opferung 32.

4 Vgl. zu V 14b unten.

5 So Kilian, Isaaks Opferung 32.

6 Vgl. 1 Chr 13,2 2 Chr 11,23; vgl. Kilian, Isaaks Opferung 33 und Anm. 33.

7 Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 126: "Alle alten und neuen Vermutungen über die Lage des Schauplatzes sind ganz unsicher. ... wir wissen es einfach nicht."

8 Vgl. von Rad, Das Opfer des Abraham 15.

die Gott ihm genannt hatte. Von V 2 alleine her wird jedoch der Name der Stätte nicht mehr zu eruieren sein[1]. Dass man aber Morija einsetzen konnte, dürfte darin seinen Grund haben, dass das frühere Wort dem jetztigen ähnlich war[2]. Die beste Voraussetzung für die Rekonstruktion des Namens der Stätte bildet V 14a, wo die Stätte יהוה יראה von Abraham genannt wird. Abgesehen vom Jahwenamen wird man für V 2 vermuten dürfen, dass der Name des Ortes יראה gelautet haben kann[3]. Die ganze Frage hängt aber daran, ob man nach den R-Zusätzen von V 2 den Rest ganz als E-Eigengut betrachtet oder ihn in ein noch früheres Stadium weist. Wir nehmen einstweilen an, dass es sich um E-Eigengut handelt. Dann würde auch der Terminus ארץ von E stammen. E könnte diesen Ausdruck deswegen gesetzt haben, um den Ort, dem Abraham ja erst in V 14a den Namen geben sollte, nicht schon vorher ganz zu offenbaren. Dies dürfte umso leichter möglich gewesen sein, da ein solcher Name in der Königszeit nicht belegt ist und wahrscheinlich auch E von diesem Ort nicht allzuviel wusste, sondern die Bezeichnung von V 14 übernahm oder selbständig einen anrüchigen Namen änderte. Auch die R-Umänderung in Morija zeigt, dass man den Ort אל יראה nicht kannte; sonst wäre eine solche Änderung kaum leicht möglich gewesen[4].

יהוה יראה könnte ursprünglich sein, wenn ein solcher Ortsname irgendwie bekannt wäre[5]. Nun ist aber nur eine El-Gottheit belegt, die in ihrem Namen die Wurzel ראה aufweist, nämlich der [6] אל ראי. In ägyptischen Texten

---

1 Kilian, Isaaks Opferung 35.

2 Vgl. Reventlow, Opfere deinen Sohn 49.

3 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 35.

4 Vgl. a. a. O., 32; Lösungen: Gunkel, Genesis 241; Reventlow, Opfere deinen Sohn 50 Anm. 25f.

5 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 23.

6 Vgl. Cazelles, Der Gott der Patriarchen, in: BiLe 2 (1961) 44.

und in den Amarnabriefen ist auch der Name Baal Roi belegt[1]. Es würde ganz auf der Linie des E liegen[2], wenn er den ursprünglichen Namen אל ראי auf אל (אלהים) יראה umgedeutet hätte. Es ist daher auch nicht ganz ausgeschlossen, dass der ursprüngliche Name des Ortes אל ראי geheissen hat[3].
Die meisten Autoren sind sich einig, dass V 15-18 nicht zum eigentlichen Bestand der Erzählung gehören[4]; denn der Bote ruft ein zweites Mal[5] und das Schwören Gottes bei sich selbst und das prophetische[6] נאם יהוה verwendet weder J noch E[7]. V 17 und 18 enthalten aber Elemente, die an ältere Pentateuchschichten erinnern, wie an Gen 12,3 J 15,5 J 24,60 J 32,15 J. Dass die verschiedenen Verheissungselemente in V 17f zusammengefasst sind, deutet ebenfalls auf R-Arbeit hin. Eine Ähnlichkeit besteht auch mit Gen 26,3-5 R. Dies dürfte ausreichen, um V 15-18 R zuzuweisen, wahrscheinlich demselben, den man auch in Gen 26,1-11 am Werk sieht. "Übrigens ist auch ein Stilbruch hinter V 14 unverkennbar. Die Sprache dieses festlichen Finale ist eine völlig andere als die der eigentlichen Erzählung. ... Kurz, heute zweifelt wohl niemand mehr daran, dass man die Verse 15-18 für einen jüngeren Zusatz halten muss."[8]

---

1 Vgl. AOT 96; Eichrodt, Theologie I 114.

2 Vgl. die Verdrängung Els durch Jahwe (Kilian, Isaaks Opferung 25). Vgl. das Kuriosum:"jismael" mit der Erklärung "denn Jahwe hat gehört" in Gen 16,11J; vgl. Kilian, Abrahamsüberlieferungen 78 und 84-86; Eissfeldt, Der kanaanäische El 52 Anm. 12; Holt, The Patriarchs 134f. Ob E El oder Elohim verwendete, ist ungewiss (vgl. Kilian, Isaaks Opferung 25). Die Lage von El Roi (vgl. Gen 16,13ff) lässt sich nicht mehr genau bestimmen.

3 Vermutlich in der Gegend von Beerscheba.

4 Vgl. George, Sacrifice 100; Reventlow, Opfere deinen Sohn 73.

5 Vgl. von Rad, Das Opfer des Abraham 14.

6 Vgl. Rendtorff, n[e]'um Jahwe, in: ZAW 67 (1955) 27-37 bes. 27f.

7 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 27 Anm. 20.

8 von Rad, Das Opfer des Abraham 14f.

Die beiden neuesten Studien zu Gen 22[1] sind besonders bei V 14 zu einem sehr unterschiedlichen Ergebnis gekommen. Reventlow sieht V 14 wesentlich als Einheit, die mit der Literarkritik allerdings nicht zu erweisen sei, "ohne formgeschichtliche Gesichtspunkte für das Urteil mit heranzuziehen"[2]. Kilian wiederum hat nachgewiesen, dass auch mit der formgeschichtlichen Methode keine sichere Lösung zu erzielen ist[3], wenn man V 14 als Einheit betrachtet. Bei aller Toleranz Reventlow gegenüber muss man aber dennoch feststellen, dass sich unter den etymologischen Namensgebungen des AT keine exakte Entsprechung zu V 14 findet[4], sondern nur zu 14a. Fichtner teilt die Etymologien in zwei Kategorien. Form I: "Und es nannte der (die) seinen (ihren) Namen so und so; denn er sprach bzw. dachte (und nun folgt die etymologische Ätiologie)"[5] Die Form II, die hauptsächlich für Ortsnamenätiologien verwendet wird -meist ist der Name schon vorher gesagt- bildet oft den Abschluss der Namengebung für die Stätte: "Deswegen nennt man (nannte er) den Namen dieser Stätte ... "[6] Form I und II ist aber nicht immer "rein" erhalten, sondern kann "abgewandelt, verkürzt oder miteinander konfundiert werden"[7], sodass es durchaus möglich ist, unseren Vers 14a der Form II zuzuordnen. Reventlow[8] wendet allerdings die

---

1 Vgl. Reventlow, Opfere deinen Sohn; Kilian, Isaaks Opferung.

2 Vgl. Reventlow, Opfere deinen Sohn 27.

3 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 37-41.

4 Vgl. Fichtner, Die etymologische Ätiologie, in: VT 6 (1956) 372-396.

5 A. a. O., 379.

6 A. a. O., 379.

7 A. a. O., 379.

8 Opfere deinen Sohn 28.

Form I an, da er so den ganzen Vers 14 unterzubringen glaubt[1]. Diese Zuordnung ist aber nicht exakt, da das Verb אמר von V 14b in keiner einzigen Etymologie im Nifal belegt ist[2]. Ferner ist אשר bei keiner etymologischen Ätiologie als Kausalpartikel verwendet[3]. Somit kann V 14a nicht der Form I, sondern der Form II zugewiesen werden, was bedingt, dass V 14b ein späterer Zusatz ist. Dies kann auch noch durch die etymologischen Namensgebungen erhärtet werden, die Long[4] als Mischtyp bezeichnet, wie Gen 26,21 J 35,8 E 25,24-26 P 19,37fJ[5]. Für diesen Mischtyp ist unser V 14a eine genaue Parallele und kann daher als eine in sich geschlossene Einheit betrachtet werden, die ohne V 14b auskommt[6]. Neben dieser formgeschichtlichen Betrachtungsweise kann auch die Literarkritik dieses Ergebnis stützen: in V 2 hat sich "auf einen Berg" als R-Zusatz erwiesen; nun ist aber auch in V 14b von einem Berg die Rede. Folglich wird man V 14b R zuweisen, zumal sich nochdazu Gemeinsamkeiten zwischen V 14b und 2 Chr 3,1a ergeben[7]. Es ist in V 14b dieselbe R-Tendenz zu erkennen, die die Stätte der Opferung Isaaks als den Tempelberg Morija ausgibt[8].
Es ist auch höchstwahrscheinlich, dass der Jahwename in V 11 und 14a nicht ursprünglich ist. Dies ergibt sich ziemlich eindeutig aus der Beobachtung, dass R in V 15 den Boten Jahwes "zum zweiten Mal" rufen lässt. R will damit einen Bezug zu V 11 schaffen. Dieser Bezug konnte

---

1 Vgl. Reventlow, Opfere deinen Sohn 28.

2 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 39 Anm. 47.

3 A. a. O., 40.

4 The Problem of Etiological Narrative 37ff.

5 Eigentliche Namensgebungen: Gen 29,33 J 30,8E+ 11 J 13 JE 18 JE 20 JE 24 JE.

6 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 43.

7 A. a. O., 45

8 Vgl. Zerafa, The Land of Moriah, in: Ang 44 (1967) 84-94.

aber nur dann sinnvoll sein, wenn R den ursprünglichen Gottesnamen in V 11 auf Jahwe abänderte. Dieses Vorgehen des R kann dadurch unterstrichen werden, dass es seine Tendenz war, die Opferstätte als eine Jahwe-Erscheinungsstätte auszuweisen[1]. Für E liegt eigentlich kein Grund vor, dass er den Gottesnamen Jahwe verwenden sollte. Somit ist es doch sehr unwahrscheinlich, dass im E-Text einmal Jahwe stand. Wir können festhalten, dass sich in V 2 "Morija" und "auf einem Berg, den ich dir zeigen werde", in V 14 "die man heute noch nennt: Auf dem Berg, wo Jahwe erscheint", in V 15-18 und in V 11 und 14a der Jahwename als nachelohistisch erweisen.

Die bisherige alttestamentliche Forschung war sich ziemlich einig, dass der Rest E zugeschrieben werden kann[2]. Wir können daran festhalten, dass die folgenden

---

1 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 47; Gunkel, Genesis 238f.

2 Vgl. Mangenot, Pentateuque, DB 5 89f; Holzinger, Genesis 163; Skinner, Genesis 328; Gunkel, Genesis 236; Eissfeldt, Synopse 35+ und 259+; Eissfeldt, Einleitung 266; Procksch, Genesis 314; von Rad, Das erste Buch Mose 203; von Rad, Das Opfer des Abraham 16; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 38; Clamer, La Genèse 312; Ruppert, Übersicht 383; Kaiser, Einleitung 83; Jerusalemer Bibel 37; Cazelles, Thora 358; Fohrer, Einleitung 167; Weiser, Einleitung 105; Wolff, Elohistische Fragmente, in: EvTh 29 (1969) 64; Kilian, Isaaks Opferung 44 und 48; Reventlow, Opfere deinen Sohn 25; diese Autoren schreiben V 1-14. 19 grundsätzlich E zu; vgl. auch Martin-Achard, Actualité d'Abraham 75 Anm. 57; Mac Kenzie, The Sacrifice of Isaac, in: Scripture 9 (1957) 79-94; Hupfeld, Die Quellen der Genesis 54f und 177f; Speiser, Genesis 160ff; Volz/ Rudolph, Der Elohist 45f und Humbert, Die neuere Genesisforschung, in: ThR 6 (1934) 215f werten unsere Perikope als jahwistisch. Die E-Merkmale in dieser Perikope sind zahlreich: 1) Gen 22 ist die organische Fortsetzung von Gen 21E (von Rad, Das Opfer des Abraham 14). Beerscheba ist nach E der eigentliche Abrahamsort. 2) Für E spricht der Gottesname Elohim (Weiser, Einleitung 106), sowie dass der Bote vom Himmel her ruft (vgl. Keel/ Küchler, Texte II 33). 3) Die menschlichen Gestalten sind mit feinem Empfinden gezeichnet (Cazelles, Thora 356).

Verse von Gen 22 elohistisch sind: 1.2(ohne R und mit dem vermutlichen Text:" ... und gehe in das Land El jirae ...") 3-10.11(ohne "Jahwe") 13.14 (nur:"Abraham nannte diesen Ort El jirae) 19.

5.3 Traditionsgeschichte

Wenn wir die soeben erwähnten Verse als elohistisch werten, so heisst das nicht, dass E der Schöpfer dieser Verse ist, sondern dass er sie vorfand und mit einer gewissen Intention bearbeitete. Diese Frage sei nun geprüft:

V 1: Mit dem einleitenden Kompositionselement ויהי אחר הדברים האלה schliesst E an die vorhergehende Erzählung an. Hierauf folgt der zentrale Begriff der Perikope: והאלהים נסה את-אברהם. נסה kommt im AT 35 mal vor[1], und zwar durchaus im religiösen Sinn bei J, doch vorwiegend bei E und dann vor allem in späteren Pentateuchschichten. Sowohl Gott als auch der Mensch kann dabei Subjekt sein. Auch dieser Begriff geht ganz auf E zurück; denn Abraham wird als Vorbild hingestellt, das die Versuchung meistert[2]. Der Rest des Verses: ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני lässt sich ebenfalls ohne Schwierigkeiten E zuordnen, da er organisch den E-Text fortsetzt und הנני öfters von E verwendet wird[3]. Wir müssen demnach V 1 ganz als E-Neuschöpfung betrachten. Dieser Vers hat die frühere Ein-

---

4) Der Erzvater erscheint als grosses Beispiel (vgl. Weiser, Einleitung 107). 5) Gott offenbart sich bei Nacht. 6) Der Ausdruck "am frühen Morgen" weist auf E (vgl. z.B. Gen 28,18 E). Abraham sieht im Aufblicken den Widder (vgl. jedoch Gen 13,10 J 14 J). 7) In V 5 weist das lokale "koh" auf E (vgl. Gen 31, 37 E). 8) Die Gottesfurcht und das unbedingte Gottvertrauen Abrahams wird verherrlicht (vgl. Wolff, Elohistische Fragmente, in: EvTh 29 (1969) 64).

1 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 749.

2 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 51; Weiser, Einleitung 107.

3 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 72.

leitung verdrängt und so der Geschichte einen neuen Sinn gegeben.
V 2 (ohne R): ist ebenfalls von E. Dafür spricht: "deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast, den Isaak"[1]. Die weiteren Termini sagen über die Quellenzugehörigkeit wenig aus und wir können nur aus dem Zusammenhang von V 1 und 2 erschliessen, dass das weitere Wortgefüge von V 2 von E geschaffen wurde.
V 3: וישכם ... בבקר ist eine Wendung, die E gerne benützt. Hier kann er diese Wendung allerdings bereits vorgefunden haben[2]. Auffällig ist, dass ואת יצחק בנו etwas nachhinkt[3], da mit אתו schon der Abschluss gemacht ist[4]. Der Name Isaak scheint dadurch mit dem E-Text doch relativ lose verbunden zu sein. Weiters ist folgende Beobachtung wichtig: V 19b kann wegen Beerscheba[5] E zugeschrieben werden. V 19 beginnt aber in der 3. pers. sing. und fährt mit der 3. pers. pl. fort. So steht also in V 19a und 3b die 3. pers. sing., obwohl Abraham auch nicht alleine geht, d.h. dass E sinngemäss den Plural setzt, während seine Vorlage den Singular hatte, wie aus V 3 ersichtlich ist. So wird man auch in V 19a noch die Vorlage erkennen können. Für V 3 wird "und Isaak, seinen Sohn" einmal E-Eigengut sein. Ferner fällt in V 3 noch die Unebenheit auf, dass das Holzhacken viel zu spät kommt[6]. Durch diese Verzögerung musste nochmals ויקם gesagt werden, obwohl kurz vorher וישכם gesagt wurde[7]. Es entsteht so der Eindruck, dass

---

1 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 73.

2 A. a. O., 74.

3 Vgl. Reventlow, Opfere deinen Sohn 46.

4 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 74.

5 Beerscheba kommt im AT 35 mal vor (vgl. Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 97 Anm. 621).

6 Vgl. Gunkel, Genesis 237.

7 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 76.

durch das Holzspalten der ganze Ablauf der Geschichte gestört wurde. Das deutet darauf, dass E mit einer Vorlage operierte. Der weitere Satz אשר אמר-לו האלהים ist E-Eigengut, da auf die Gottesrede in V 2 Bezug genommen wird.

V 4f: Für diese Verse lassen sich kaum terminologische E-Merkmale feststellen. In V 5 wird Isaak nur נער bezeichnet. Die 1. pers. pl. in V 5 "überrascht"[1], da man eher in Analogie zu V 3b und 19a den Singular erwarten würde. Nun ist es aber möglich, dass E hier den Singular vorfand und ihn bewusst in den Plural änderte[2].

V 6-8: Diese Verse sind in der Tat ein psychologisches Meisterstück[3] und weisen schon deswegen allgemein auf E, der es ausgezeichnet versteht, die Empfindungen des Menschen zu zeichnen[4]. Formal ähnelt das Vater-Sohn-Gespräch der Gottesrede an Abraham in V 1[5]. Der Unterschied zwischen V 1b und V 7a liegt lediglich darin, dass in V 7a noch ein zusätzliches "sprechen"-Element vorhanden ist, was aber dadurch zu erklären ist, dass E "seinen Vater" und "mein Vater" nicht unmittelbar aufeinander folgen lassen wollte. Besonders deutlich wird in diesen Versen das innige Vater-Sohn-Verhältnis -wie auch in V 2-, was wieder auf E hinweist[6]. Ferner kommt E in V 7 auf das Holz zu sprechen, das auch in V 3 E vorkommt. In V 8 kommt ein grosses, starkes Gottvertrauen zum Ausdruck, das typisch für E ist. Ferner weist auch

---

1 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 78.

2 Er wollte damit offenbar erreichen, dass Abraham schon wusste, er werde mit seinem Sohn wieder zurückkehren. Andererseits wird Abraham durch diesen "Fauxpas" (Kilian, Isaaks Opferung 78) vom Makel der Lüge reingewaschen.

3 Vgl. Gunkel, Genesis 237.

4 Vgl. Weiser, Einleitung 107.

5 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 79.

6 Da sich V 1f als elohistisch erweist, so ist klar, dass auch V 7f E zugewiesen werden muss; vgl. die E-

in V 6 und 8: "So gingen die beiden miteinander" -3. pers. pl.- auf E[1]. In der Tat: soviele E-Merkmale, wie in diesen drei Versen wird man nicht oft finden. "Dass der Elohist dafür Anhaltspunkte aus einer Vorlage aufgegriffen und verwendet hat, ist zumindest nicht wahrscheinlich zu machen."[2] Natürlich schliesst das nicht aus, dass in der E-Vorlage bereits Anhaltspunkte aus einer früheren Tradition waren. Der Schluss, dass, wenn die Vorlage etwas mit dem Kinderopfer zu tun hatte, ein solches Gespräch keinen Platz gehabt hätte, ist nicht ganz überzeugend[3]. Man darf sich ja kaum vorstellen, dass die Eltern damals ihre Kinder frohen Herzens geopfert hätten. Sie opferten vor allem in Notsituationen oder zu besonderen Anlässen und es wird ihnen nicht leicht gefallen sein. Ein solch letztes Gespräch zwischen Vater und Sohn liegt durchaus im Bereich des Möglichen[4]. Aus dem heutigen Text lässt sich jedoch ein solches Gespräch nicht mehr eruieren.
V 9: beginnt mit der 3. pers. pl., was in unserem Zusammenhang wieder auf E weist. V 9 schliesst auch inhaltlich an V 3.4.5 an. Auf E geht zurück: "die ihm Elohim gesagt hatte" und "seinen Sohn"[5]; auch die zweimalige Erwähnung des Holzes: "schlichtete Holz darauf ... und legte ihn oben auf das Holz" weist auf E. Die Notiz vom Altarbau kann auf E zurückgehen, da er öfters von einem Altarbau berichtet, obwohl an diesen Heiligtümern, von denen E spricht, bereits Altäre gestanden haben[6]. Rendtorff vermutet zurecht, dass der Erzähler

---

Texte: Gen 27,1b.18 37,13b 46,2 Ex 3,4b.

1 Vgl. V 19b.

2 Kilian, Isaaks Opferung 83.

3 Gegen Kilian, Isaaks Opferung 83.

4 Unsere Belege schliessen das keinesfalls aus. Vgl. Jirku, Tod und Jenseits, in: Ug VI 308.

5 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 84.

6 Vgl Gen 35,3.7 E u.a.

von Gen 22 keine עלה-Praxis vor Augen hatte, sondern dass für ihn das erzählerische Moment bei der Schilderung massgebend war. Ferner musste ja das Schlachten notgedrungen an die letzte Stelle gesetzt werden, da es nicht vollzogen wurde, was der Erzähler auch wusste. Der gewöhnliche Ritus des Brandopfers weist sechs Elemente auf, und zwar in folgender Reihenfolge: 1) Darbringung, 2) Handaufstemmung, 3) Schlachten, 4) Blutsprengen, 5) Weiteres Zurichten, 6) Verbrennen[1]. Vergleicht man diese Punkte mit unserer Schilderung des Brandopfers, so ergeben sich kaum viele Gemeinsamkeiten, ausser dem Wort "Brandopfer" in V 13. Zur Zeit des E waren aber die Brandopfer die Hauptopfer schlechthin und so ist es verständlich, dass E auch hier von einem solchen Opfer spricht, zumal das Brandopfer auch die Funktion eines Initiationsopfers für einen Altar hatte[2] und Opfer, bei denen das Opferfleisch gegessen wurde, eo ipso ausscheiden. Der Begriff des Brandopfers kann auch schon ohne weiters in der E-Vorlage gestanden haben. Für eine aber noch ältere Stufe der Tradition wird man allerdings den Begriff des Brandopfers kaum erwarten dürfen, da das Brandopfer bei Nomaden nicht belegt ist, sondern nur im kanaanäischen Kulturland[3]. Mit einiger Sicherheit kann als E-Eigengut dieses Verses angenommen werden: die Umänderung in die 3. pers. pl. am Anfang von V 9 und der Rest.

V 10: Bereits Gunkel hat erkannt, dass "nahm das Messer" ein Zusatz ist[4], eine Ausgestaltung; denn das Verbum שחט ist klar genug. Ferner ist auch in V 12a, wo Gott eingreift, kein Messer genannt. Gott verbietet Abraham nur die Handbewegung gegen den Knaben[5]. Dagegen findet sich

1 Rendtorff, Studien 89 und 94.

2 A. a. O., 88.

3 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 281.

4 Gunkel, Genesis 238.

5 A. a. O., 238.

in V 6 E die Notiz vom Messer. Der Satz: "nahm das Messer" kann so auch hier auf E zurückgeführt werden, da E das Detail liebt[1] und das "Tempo mit Willen ritardando" hält[2].
V 11: In diesem Vers häufen sich wieder die E-Merkmale: מלאך, מן השמים, ויאמר הנני "Dass der Engel redet, als ob er Gott selber wäre, weist auf eine ältere Rezension zurück, in der nicht der Engel, sondern Gott selber gesprochen hat, vgl. 16,7b."[3] Die Vorlage wird hier nur die kurze Bemerkung gehabt haben: "Da rief ihn El an".
In V 12 ist die E-Vorlage ziemlich genau erhalten, in V 12b kommt E jedoch auf sein Anliegen zu sprechen: auf die Erprobung: Abraham hat die Prüfung bestanden. Ferner weist "Sohn, deinen einzigen" auf E.
V 13: Hier deutet kein Merkmal auf E und es ist anzunehmen, dass E diesen Vers aus seiner Vorlage übernommen hat.
V 19: Der Anfang dieses Verses hat wieder die 3. pers. sing., was auf die E-Vorlage hindeutet[4]. V 19b ist jedoch elohistisch, schon wegen Beerscheba. "Diese Angabe gliedert Gn 22 in die elohistische Abrahamskonzeption ein."[5] Wie im E-Teil von V 3 findet sich auch hier: וילכו und ויקמו und der Satz: " ... gingen miteinander"[6].

Durch diese Analyse ist es nun möglich, die Vorlage des E zu rekonstruieren. Ich möchte bei den nun erarbeiteten Resten von keiner eigentlichen Vorlage mehr sprechen, da doch zuviele Elemente fehlen. Aber diese Fragmente können mit Hilfe der Stilkritik soweit wieder hergestellt werden, dass man dann tatsächlich von einer E-Vorlage sprechen kann, wenngleich sich natürlich der genaue

---

1 Vgl. Gunkel, Genesis 238.
2 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 86.
3 Vgl. Gunkel, Genesis 238.
4 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 88.
5 A. a. O., 88.
6 Vgl. V 6 und 8.

Wortlaut und grammatikalische Feinheiten nicht mehr rekonstruieren lassen.

Die aus dem E-Text gewonnenen Fragmente lauten:

1
2
3 Abraham machte sich auf, sattelte seinen Esel, nahm seine beiden Knechte mit sich und ging zu dem Ort.
4 Am dritten Tag erhob Abraham seine Augen und sah die Stätte von Ferne.
5 Da sprach Abraham zu seinen Knechten: Bleibt mit dem Esel hier. Ich aber gehe mit dem Knaben dorthin, um anzubeten. Dann kehre ich zu euch zurück.
9 Und er kam zu dem Ort, fesselte den Knaben und legte ihn oben auf den Altar.
10 Dann streckte Abraham seine Hand aus, um den Knaben zu schlachten.
11 Da rief ihn El an.
12 Er sprach: Strecke deine Hand nicht nach dem Knaben aus und tue ihm nichts zu leide!
13 Da erhob Abraham seine Augen und sah, siehe, hinten war ein Widder, der sich mit seinen Hörnern im Dickicht verfangen hatte. Da ging Abraham hin, nahm den Widder und schlachtete ihn an Stelle seines Sohnes.
14 Und Abraham nannte diesen Ort El Roi.
15 Dann kehrte Abraham zu seinen Knechten zurück.

Sowohl Reventlow[1] als auch Kilian[2] haben ihre erarbeiteten Grunderzählungen stilkritisch untersucht. Obwohl sich ihre erarbeiteten Grunderzählungen beträchtlich unterscheiden, konnten aber dennoch beide Alttestamentler zu dem Ergebnis kommen, dass ihre Grunderzählungen einer stilkritischen Prüfung standhalten[3]. Da sich die Grunderzählung Kilians von der unseren nicht wesentlich unterscheidet, so sei auf ihn verwiesen[4]. Es sei hier lediglich vermerkt, dass durch die Stilkritik unsere gewonnenen Fragmente folgendermassen erweitert werden können: 1) Es ist ein Eingangssatz zu erwarten. Dieser

---

1 Opfere deinen Sohn 52ff.

2 Isaaks Opferung 88ff.

3 Reventlows Grunderzählung ist aber mit Vorsicht zu nehmen, da er sie mit Hilfe der Stilkritik gewinnt und damit auch überprüft.

4 Isaaks Opferung 90-99.

Eingangssatz enthält keine Rede, sondern hat die Aufgabe, "den Höhepunkt vorzubereiten oder zu begleiten durch Zusammenführen der Hauptpersonen"[1]. 2) Ein weiteres Erfordernis wäre ein Gespräch, das in keiner Erzählung fehlt. "Es ist beschränkt auf die Hauptszene ... Es hat zwei Funktionen, entweder bildet es den Auftakt zur Hauptszene; der Schwerpunkt liegt dann in der Handlung. Oder es beherrscht die Hauptszene; das Gewicht liegt dann in ihr."[2] Von daher gesehen ist anzunehmen, das Gespräch des E von V 6-8 habe in der Vorlage doch irgendein Vorbild gehabt, was ja auch andere Gründe nahelegen. Nach diesen Erweiterungen können unsere gewonnenen Fragmente dann wirklich als eine Grunderzählung verstanden werden, die E als Vorlage diente[3].
Konnte nun diese Vorlage ausgemacht werden, so ist damit noch lange nicht gesagt, dass wir die älteste Grundschicht vor uns haben, sondern nur die Vorlage des E. Diese Vorlage kann einmal ganz allgemein als eine Erzählung qualifiziert werden. Liest man diese Erzählung durch, so stellt sich bald heraus, dass in ihr ausser Abraham nichts genuin Israelitisches ist[4]. "Es sieht nun nicht so aus, als sei mit diesem Stoff von Anfang an die Gestalt Abrahams verknüpft gewesen."[5] Ausserdem ist nach der biblischen Überlieferung El Roi keine israelitische Gottheit, sondern wird in Gen 16,13 J auf Hagar zurückgeführt. El Roi ist also nach der Bibel eine Gottheit der Ismaelleute, was auch andere Zeugnisse noch bekräftigen können[6]. Die biblische Genealogie hat aber Abraham

---

1 Richter, Richterbuch 376.

2 A. a. O., 377.

3 Vgl. von Rad, Das Opfer des Abraham 18f, wo biblische und homerische Dichtkunst verglichen werden.

4 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 99.

5 Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 126.

6 Vgl. Eichrodt, Theologie I 114.

als den Vater Ismaels erklärt[1] und so wäre es nicht verwunderlich, wenn auch eine israelitische Tradition Abraham mit der Gottheit der Ismaelleute in Verbindung brachte und so "eine andere, uns nicht mehr bekannte Vatergestalt verdrängt hat"[2]. Auch der Umstand, dass in Israels nomadischer Vergangenheit keine Menschenopfer vorkamen, wie es ja das Menschenopfer bei Nomaden überhaupt nicht gibt[3], zeigt, dass unsere Erzählung kaum israelitisch ist, sondern ausser- oder vorisraelitisch. Die Entstehung dieser Erzählung kann deshalb auch nicht in rein nomadischer Bevölkerung gesucht werden, sondern am ehesten an einem Ort der Halbwüste, der bereits einen gewissen Kulturlandcharakter hatte. All das lässt jedenfalls den Schluss zu, dass Abraham nicht ursprünglich zu dieser Tradition gehörte, sondern in eine Tradition eingeführt wurde, als Clans, die Abraham als ihren Ahnherrn betrachteten, in die Gegend von Beerscheba, Beerlachroi, Kadesch kamen und sich mit den Lokaltraditionen dieser Heiligtümer auseinandersetzten. Da diese Clans möglicherweise in den Stämmeverband Israels aufgegangen sind, fand auch unsere Erzählung in Israel Eingang.
Im Zuge der biblischen Genealogisierung kann vermutet werden, dass, als die Erzählung bereits mit Abraham in Israel existierte, der Sohn, der geopfert werden sollte, mit Isaak identifiziert wurde oder wenigstens in diesem Sinn verstanden wurde, schon bevor E Isaak ausdrücklich mit Namen in die Erzählung einführte[4]. Hatte die Erzählung eine solche Entwicklung durchgemacht, dann war sie bereits in unvordenklichen Zeiten von ihrem Haftpunkt gelöst, den wir im Bereich des El Roi zu suchen[5]

---

1 Vgl. Gen 16,16 P.

2 Kilian, Isaaks Opferung 105.

3 Vgl. Henninger, Menschenopfer 776.

4 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 105.

5 Vgl. Seite 329ff.

haben. Die Erinnerungen der Bibel selbst an eine solche Gottheit sind aber so schwach, dass es für E leicht gewesen sein muss, eine Umdeutung von El Roi in El jirae vorzunehmen. Dadurch konnte er den Gedanken an eine kanaanäische Gottheit tilgen, ohne den Sinn wesentlich zu verändern. So lässt sich durch die E-Vorlage hindurch auf die älteste Stufe der Erzählung blicken. Diese älteste Erzählung ohne Abraham läuft darauf hinaus, dass an Stelle des Sohnes ein Widder geopfert wurde[1]. Die Erzählung will dieses Widderopfer zu El Roi erklären und ist somit eine kultätiologische Erzählung[2]. Die Frage, ob an dieser Stätte tatsächlich einmal Kinder geopfert wurden, kann durchaus bejaht werden[3]; denn ein Opfer "an Stelle" scheint sinnlos, wenn die Grundlage nie vorhanden war[4]. Es wäre allerdings möglich, dass der Ritus des Tieropfers nicht mehr verstanden wurde und einer solchen Erklärung bedurfte[5]. Doch unsere angeführten Belege zum Menschenopfer haben gezeigt, dass neben dem Menschenopfer auch die Idee der Substitution existierte. Mit Smith[6] ist auch darauf hinzuweisen, dass überall, wo ein Tieropfer als Ersatz für ein Menschenopfer dargebracht wurde, auch das Menschenopfer noch vorkommt[7], das aber auf Zeiten äusserster Not und Gefahr beschränkt war. Jedenfalls zeigt die Grundtradition deutlich, dass das

---

1 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 292; Martin-Achard, Actualité d'Abraham 79; Maybaum, Die Opferung Isaaks, in: EvTh 17 (1957) 249ff; Metzinger, Die Substitutionstheorie, in: Bibl 21 (1940) 172 (תחת = Terminus technicus für Substitution!).

2 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 104.

3 Vgl. von Rad, Theologie I 182; von Rad, Das Opfer des Abraham 26.

4 Vgl. Hermisson, Sprache und Ritus 62; Smith, Religion 236

5 Vgl. Henninger, Menschenopfer 788.

6 Religion 280.

7 Vgl. z.B. auch Krickeberg, Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas 74f.

Menschenopfer bekannt war, man es aber an diesem Ort kaum mehr übte. Besonders der dritte Tag in V 4 gibt Anlass zu vermuten, dass die älteste, kultätiologische Erzählung nicht aus einem einzigen Motiv bestand. Reventlow erblickt in der Dreizahl einen Ausläufer des Prinzips der Dreizahl[1]. Aber die drei Tage kommen im AT öfter vor, sodass man fast zögert, sich der Meinung Reventlows anzuschliessen. Schmid[2] weist z.B. die Stellen Ex 3,18 5,3 8,23 einer eigenen Wallfahrtstradition zu. Diese Traditionen weisen wiederum nach Kadesch[3] und es ist damit zu rechnen, dass der Terminus drei Tage bzw. der dritte Tag im Kult eine Bedeutung hatte. Es muss auch darauf hingewiesen werden, dass die drei Tage wohl eine theologische Grösse sein können, und zwar in dem Sinn, dass der dritte Tag "die Zeit des Heiles" ist[4]. In unserem Fall dürften die drei Tage in erster Linie mit nomadischen Wallfahrtsbräuchen zusammenhängen, wie sie für Kadesch bezeugt scheinen[5]. Dafür spräche auch die Gottheit El Roi[6]. E dürfte daher das ganze Geschehen mit der Nennung von Beerscheba etc. gar nicht so schlecht lokalisiert haben[7]. Dass es an einem solchen Ort das Menschenopfer gegeben habe, ist ob des kanaanäischen Einflusses gar nicht ausgeschlossen[8]. Eine Konfrontation mit diesem kanaanäischen Brauch wird es gegeben haben. Und hier hat die Ansicht Kilians, dass der kanaanäische Brauch des Menschenopfers von Anfang an abgesetzt wurde, da er der nomadischen Eigenart nicht entsprach[9], viel auf sich. Es muss aber betont werden,

---

1 Vgl. Reventlow, Opfere deinen Sohn 56.

2 Mose 45.

3 A. a. O., 43.

4 Vgl. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag 181.

5 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 205.

6 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 108

7 A. a. O., 110.

8 Vgl. auch die Lageskizze.

9 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 113.

dass dieses Ergebnis der Prozess der Konfrontation der nomadischen Denkweise mit den Bräuchen des Heiligtums wäre, m.a.W. die Nomaden opferten, wenn sie zu diesem Heiligtum gezogen waren, einen Widder und begründeten dies! während die ansässige Bevölkerung noch das Menschenopfer -vielleicht jährlich- praktizierte. Sicherlich ist dies eine Hypothese, aber sie ist ebenso wahrscheinlich, wenn nicht wahrscheinlicher, als das Gegenteil! Somit ergibt sich, dass der erste Teil der Grundtradition[1] eine nomadische Wallfahrtstradition spiegelt, die restlichen Verse ein "Auslösemotiv"[2] und V 14a eventuell ein ätiologisches Motiv[3]. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die älteste Tradition von Gen 22 eine kultätiologische Erzählung ist, die einst, nachdem sie sich vom Kultort gelöst hatte und schon Abraham eingeführt war, eine Erzählung von der Errettung des zum Opfer bestimmten Sohnes Abrahams wurde[4]. E griff diese Geschichte auf und deutete sie zu einer Versuchungs- und Erprobungsgeschichte Abrahams um[5]. R verlegte die E-Geschichte auf den Jerusalemer Tempelberg und bereicherte sie um die verschiedenen Phrasen von Verdienst und Lohn (V 15-18). In dieser Gestalt ist uns die Erzählung im MT erhalten.

5.4 Die Aussage des Elohisten[6]

Wenn wir zu Beginn dieses Abschnittes einen Blick

---

1 Nach Kilian, Isaak Opferung 114 (V 3.4.5.9.19).

2 A. a. O., 114.

3 A. a. O., 119; wie immer man zu diesen Motiven steht - Gründe sprechen dafür und dagegen, vgl. a. a. O., 115ff- ist für uns nicht mehr entscheidend.

4 Gegen Kilian, a. a. O., 124, der jedoch diese Möglichkeit offen lässt.

5 Vgl. dazu unter 5.4.

6 Zur allgemeinen Auslegung vgl. die Kommentare und: Jaroŝ, Der Elohist und das Menschenopfer 110-121;

auf unsere Übersicht (Seite 325) werfen, sehen wir, dass unmittelbar nach E mit Hosea und dann mit D eine scharfe und totale Ablehnung des Menschenopfers gegeben ist. Eine solche Ablehnung begegnet uns in Gen 22 E nicht! E eröffnet in Gen 22,1 sein eigentliches Programm mit den Worten: והאלהים נסה את-אברהם

Es fällt einmal auf, dass אלהים syntaktisch besonders hervorgehoben ist[1]. Dies weicht von der üblichen hebräischen Wortfolge ab[2]. Doch damit will E wohl etwas Bestimmtes aussagen: Die folgende Begebenheit ist nicht irgendein Schicksal, das sich auf Abraham legen will. Gott steht dahinter, auch wenn sich Gott verbirgt und Abraham seinem Schicksal überlässt. Damit scheiden a priori alle anderen Möglichkeiten aus, die Prüfung, Erprobung, Versuchung Abrahams anders zu verstehen als von Gott her kommend. Das hebräische Verbum [3] נסה heisst "prüfen, erproben, versuchen"[4]. Es ist ein Begriff, der die Versuchung zum Bösen miteinschliessen kann[5]. E kann es also noch vollziehen, von einer Prüfung, Erprobung zu sprechen, obwohl es um ein Menschenopfer geht. Man kann ihm daher eine gewisse Faszination dieses Opfers nicht

---

zur christlichen Auslegung: Reventlow, Opfere deinen Sohn 78-87 (Literatur!); Lerch, Isaaks Opferung; Lerch, Isaaks Opferung, in: ThZ 5 (1959) 321-338; Clamer, La Genèse 312-319; Daniélou, La Typologie, in: Bibl 28 (1947) 363-393; von Rad, Das Opfer des Abraham 28f; Schmidt, Nachlese, in: ThZ 8 (1952) 465-471.

1 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 204.

2 Vgl. Kilian, Isaaks Opferung 50.

3 Vgl. Ruppert, Das Motiv der Versuchung, in: VT 22 (1972) 61-63.

4 Vgl. Gesenius, Wörterbuch 507; Mandelkern, Konkordanz 749; Gunkel, Genesis 236 interpretiert: " ... ob jemand Gottes Befehl gehorche oder nicht ... "

5 Vgl. Ex 15,25 J Dtn 8,2 13,4 33,8 E Ri 2,22 3,1.4. Es geht also durchaus um eine sehr ernste Sache. Trotz der Bewunderung des E für das Menschenopfer, kann von diesem Begriff her gesagt werden, dass er bereits einschliessen kann: eine Versuchung zur Sünde zu sein.

absprechen. Dies können die biblischen Autoren nach E nicht mehr mitvollziehen[1].
Abraham weiss nach E allerdings nicht, dass es um eine Prüfung geht. Er gehorcht dem Wort Gottes. Er steht vor der grössten Entscheidung seines Lebens. "Musste sich Abraham nach Kap 12,1f von seiner ganzen Vergangenheit trennen, so geht es jetzt um die Preisgabe seiner ganzen Zukunft ... "[2]
Manche moderne Ausleger leugnen, dass in Gen 22 eine Auseinandersetzung mit dem Menschenopfer gegeben ist[3]. Das spricht nicht gegen unsere Ansicht, da diese Exegeten die Endredaktion kommentieren! und nicht E! Kilian hat auch durchaus recht, wenn er in Gen 22 keine polemische Auseinandersetzung mit dem Menschenopfer annimmt. Aber es gibt auch positive Auseinandersetzungen[4]. Wenn man nämlich nur dauernd von einer Versuchungsgeschichte redet, so sollte man doch auch darauf hinweisen, womit und wodurch Abraham versucht wird. Dass E gerade diesen Stoff aufgegriffen hat[5] und eine Versuchungsgeschichte daraus machte, ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch konkrete Umstände seiner Zeit bedingt. Es ist eine Zeit, in der das Menschenopfer langsam zu einer religiösen

---

1 Vgl. besonders Jer 7,31.

2 von Rad, Das erste Buch Mose 204.

3 Vgl. von Rad, Das erste Buch Mose 204; Kilian, Isaaks Opferung 52: " ... dann kann man natürlich in den folgenden Versen keine Spitze und keine Polemik gegen etwaige heidnische Kultgebräuche, gegen Menschenopfer erblicken."; von Rad, Das Opfer des Abraham 26: "Kein Mensch wird den Ersatz eines Kinderopfers durch ein Tieropfer als das Anliegen unserer jetzigen Erzählung bezeichnen wollen."

4 Vgl. Hl. Bäume, Masseben, Eherne Schlange etc.

5 Kittel, Geschichte des Volkes Israel I 3. Abt. 79 tritt dafür ein, dass das Problem des Menschenopfers zur Zeit des Verfassers vorhanden gewesen sein muss, ja dass es "ernstlich erwogen, aber verneint" worden sei und in früheren Zeiten "wohl gelegentlich bejaht" worden sei.

Mode wird[1], und zwar durch kanaanäische Einflüsse. Damit ist keiner psychologisierenden Exegese das Wort gegeben, sondern sind nur die Konsequenzen gezogen, dass, wovon man formaliter redet, auch materialiter beachtet. Wir haben in der Tat keine Erzählung vor uns, in der sich E polemisch mit dem kanaanäischen Kinderopfer auseinandersetzt, aber eine Erzählung, in der sich E zu zeigen bemüht, dass Gott ein lebenserhaltender Gott ist[2]. Der Mensch muss zwar bereit sein, Gott alles zu geben, doch Gott will nicht das blutige Opfer des Menschen, sondern ein Ersatzopfer[3]. Die Konsequenz der Faszination des Menschenopfers lehnt also E ab. Abraham kann für viele Väter der E-Zeit ein Vorbild sein. E will sagen: Wie die Väter seiner eigenen Zeit, so wurde auch Abraham geprüft und gerade darin erweist sich der Gehorsam des Erzvaters, dass er noch auf Gottes Stimme hört, als seine Hand mit dem Messer bereits gegen das Kind fährt. Abraham ist zum zweiten Mal gehorsam!
Unsere Geschichte ist daher eine elohistische Direktive für die konkrete Situation, expliziert am Verhalten Abrahams[4]. Die E-Auseinandersetzung mit dem Menschenopfer kann deshalb noch näher als eine theologisch-lehrhafte präzisiert werden. Erst mit dem R-Zusatz, V 15ff,verliert die E-Geschichte diesen typischen Akzent[5]. Für E waren aber der Bezug und die Situation total anders[6].

---

1 Vgl. die Stellen aus den Königsbüchern auf der Tabelle Seite 325.

2 Vgl. Eichrodt, Theologie I 90.

3 Vgl. Ringgren, Israelitische Religion 159.

4 Vgl. dazu von Rad, Das Opfer des Abraham 37.

5 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 292.

6 Was angesichts der anderen religionspolitischen und religionssoziologischen Struktur dieser späteren Zeit bedingt ist.

VIII

D A S   G O L D E N E   S T I E R B I L D

1. Allgemeines

Der Stierkult an sich ist nicht nur ein Merkmal der Religion Kanaans, sondern ist im ganzen Orient bekannt[1]. Der Stier ist Symbol der Kampfesstärke, der Fruchtbarkeit und der Zeugungskraft[2], sodass der Mensch schon bald geneigt war, hinter dieser Kraft und Stärke göttliche Kraft und Stärke zu erkennen[3]. Bereits aus dem Neolithikum ist von Catal Hüyük in Kilikien eine Statuette bekannt, auf der ein Gott mit einem Stier als seinem heiligen Tier dargestellt ist[4]. Eine solche Abbildung wirft die Frage auf, ob der Stier nur mythisches Bild ist oder bereits einen Kult voraussetzt[5]. Als sicher kann gelten, dass der Stierkult dort seinen Anfang nimmt, wo die agrarische Kultur in den Vordergrund rückt[6].

Es lässt sich auch kaum genau ermitteln, von welchem Kulturkreis des Orients diese Vorstellung ihren Ausgang nahm. Man kann nur feststellen, dass diese Vorstellungen im Alten Orient nebeneinander existieren. In etwa lässt

---

1 Vgl. die Übersicht bei Malten, Der Stier, in: JdI 43 (1928) 90-139; Eliade, Die Religionen 119-123; Ägypten: Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten; Bonnet, Stier, RÄRG 751ff; Morenz, Ägyptische Religion 20.193; Jeremias, Das Alte Testament 440 Abb. 176; Schaeffer, Nouveaux Témoignages, in: Syria 43 (1966) 17 Fig. 11; Babylonien, Assyrien: Jeremias, Das Alte Testament Abb. 140; Vanel, L'iconographie Abb. 70f.75; Hethiter: Vanel, a. a. O., Abb. 58.63.

2 Vgl. Weippert, Stier, BL 1647; Heiler, Erscheinungsformen 78.

3 Vgl. Malten, a. a. O., 91.

4 Vgl. Mellaart, Deities and Shrines of Neolithic Anatolia, in: Archaeology 16 (1963) 27ff; Deshayes, Les Civilisation de l'Orient Ancien 236f.

5 Vgl. Malten, a. a. O., 91.

6 Vgl. Gressmann, Mose 207f.

sich vielleicht sagen, dass "die Linie von Zentralkleinasien nach Syrien hinabläuft"[1], speziell was die Assoziation des Wettergottes mit dem Stier betrifft.

2. Der Stier in der kanaanäischen Religion

Wenn man speziell danach fragt, welche Bedeutung der Stier in der kanaanäischen Religion hatte, so ist bei der Beantwortung dieser Frage trotz des relativ reichhaltigen Quellenmaterials m.E. Vorsicht geboten.

El: steht an der Spitze des ugaritischen Pantheons[2]. Er ist das Oberhaupt aller anderen Götter[3], der mehr das "transzendente Numen"[4] verkörpert. El hat mit der irdischen Fruchtbarkeit kaum viel zu schaffen[5], auch wenn man ihm das Epitheton "Stier" gibt[6]. Es bleibt eben Epitheton. "tr'il" ist[7] Symbol seiner Kraft und Stärke[8]. Auf einer ugaritischen Serpentinstele[9] aus dem 14. Jh. ist ein Gott abgebildet, der ganz und gar dem entspricht, was die ugaritischen Texte über El berichten[10]. Die Stele zeigt einen greisen Gott mit langem Bart, einer hohen Mütze und zwei Stierhörnern. Er ist der gütige Stier[11]. Seine Füsse stützt er bequem auf einem Schemel[12].

1 Malten, Der Stier, in: JdI 43 (1928) 118.

2 Vgl. Blommendaal, El; Oldenburg, The Conflict 44f.99f.

3 Vgl. Schmidt, Glaube 121; Gese, Die Religionen Altsyriens 94.

4 Fohrer, Kanaanäische Religion, in: ThLZ 78 (1953) 197.

5 Was allerdings nicht immer so war (vgl. Seite 354).

6 Vgl. VI AB III, 5.26 VI AB V, 22 II AB IV-V, 39 I K, 42 III K II, 2; vgl. Pope, El, in: VTS 2 (1955) 35ff; Eissfeldt, El im ugaritischen Pantheon 29f. 55.

7 Gese, Die Religionen Altsyriens 97.

8 Vgl. auch AOBPs 76 Nr. 105 und 77 Nr. 104.

9 Vgl. ANEP 493.

10 I+ AB VI, 10-22 I AB I, 4-10 II AB IV-V, 25-61 u.a.

11 Vgl. II K IV, 3.

12 Vgl. II AB IV-V, 29.

Mit einer huldvollen Geste nimmt er die Opfergaben des Königs entgegen[1]. Eine goldbelegte Bronzefigur aus Ugarit von derselben Zeit[2] zeigt ebenfalls den sitzenden El, die Hand zu einer Segensgeste erhoben[3]. Sein Haupt ist mit zwei Hörnern geschmückt. Ein Fund aus Tyrus, 14. Jh., stellt einen Stier dar (Abb. 20). Der Stier ist sexuell erregt, zwischen den Hörnern trägt er eine Scheibe mit dem ägyptischen Lebenszeichen[4]. Die Sterne am Körper weisen den Stier eindeutig als El-Symbol aus[5]. Dieser Fund zeigt, dass in der 2. Hälfte des 2. Jt. auch noch der sexuell erregte Stier Symbol Els sein konnte, was aus den ugaritischen Texten nicht mehr so deutlich hervorgeht[6].

Baal: Während El als Stier wohl in eine ältere Zeit zurückreicht und mehr das allumfassende Jenseitige ausdrückt, bezeichnet Baal als Stier mehr die immanente Kraft des werdenden Lebens[7]. Er ist der jugendliche Gott, den das sexuelle Moment stark kennzeichnet[8]. Als Gott des Gewitters ist das Brüllen für ihn charakteristisch. Dieses Brüllen ruft bereits Assoziationen zu seiner Stiergestalt hervor[9]. Die Texte aus Ugarit lassen demnach Baal auch oft als Stier[10]erscheinen.
In I+ AB V, 17-22[11] erhält Alijan Baal den Auftrag, sich

---

1 Vgl. Pritchard, Archäologie 122.

2 Zweite Hälfte des 2. Jt.

3 AOBPs 187 Nr. 284.

4 Vgl. Schaeffer, Nouveaux Tēmoignages, in: Syria 43 (1966) 14.

5 Vgl. Lohfink, Neue kanaanäische Götterbronzen, in: StZ 179 (1967) 62-64 bes. 63.

6 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 129.

7 A. a. O., 129; de Moor, בעל , ThWAT 1 714.

8 Vgl. Fohrer, Kanaanäische Religion, in: ThLZ 78 (1953) 197.

9 Vgl. Malten, Der Stier, in: JdI 43 (1928) 118.

10 Contenau, Histoire 297f.

11 Gordon, Ugaritic Texbook 179; Aistleitner, Texte 16;

mit seiner Begleitung und mit Opfergaben in die Unterwelt zu begeben. Dort angekommen gewinnt er eine Färse lieb, begattet sie und sie gebiert ihm ein Junges:

17 kmtt. yŝm^{c}. aliy(!) b^{c}l	Es gehorchte Alij B^{c}l;
18 yuhb. ^{c}glt. bdbr. prt	Er gewann lieb eine Färse auf der Trift, Eine Kuh
19 bŝd. ŝḥlmmt. ŝkb	am Felde des Löwen der Mametu; Er lag
20 ^{c}mnh. ŝb^{c}. lŝb^{c}m	bei ihr sieben und siebzigmal
21 ( )ly. ṯmn. lṯmnym	Er (be u)eckte sie .acht und achtzigmal,
22 w(th) rn. wtldn mṯ	Dann (em)pfing sie und gebar ein Junges (mt)

In Text IV AB II[1] wird berichtet, dass die Göttin Anat Baal in seinem Palast aufsucht, ihn aber nicht findet. Sie fliegt ihm nach und findet ihn auf einer Wiese Rinder jagen. Baal ist erfreut, Anat[2] seine jungfräuliche Schwester und Geliebte zu sehen, und ersucht sie, mit ihm zu schlafen. Baal nimmt Stiergestalt an und Anat hüpft vor Freude:

20 ḥwt aḫt. wnar-	Heil dir Schwester! nun lasst uns die Freundschaft pflegen!
21 qrn. dbatk. btlt ^{c}nt	Komm her zu mir, dass ich dir beiwohne, oh Jungfrau Anat!
22 qrn. dbatk b^{c}l ymŝḥ	Komm her zu mir, dass ich dir beiwohne! ...
26 wtŝu. ^{c}nh btlt. ^{c}nt	Und es erhob ihre Augen die Jungfrau Anat,
28 wt^{c}n. arḫ. wtr. blkt	Ja, sie erblickte den Stier! ...

Der Text IV AB III[3] schildert nun sehr realistisch die

James, Seasonal Feasts 94-97; Loewenstamm, The Ugaritic Fertility Myth, in: IEJ 12 (1962) 87-88.

1 Gordon, Ugaritic Textbook 182; Aistleitner, Texte 53.

2 Vgl. Pedersen, Kanaanäische Religion, Handbuch der Religionsgeschichte II 44.

3 Gordon, Ugaritic Textbook 182f; Aistleitner, Texte 54.

Vorgänge zwischen Anat und Baal. Hernach begibt sich Baal wieder in seinen Palast. Anat gebiert ihm ein Kalb und übermittelt ihm selber diese freudige Botschaft. Baal ist darob in guter Stimmung:

5 wy^{c}ny aliyn (b^{c}l)	Dann sagte Alijan Baal:
6 lm. kqnyn. ^{c}l( )	Wohne bei, wie unsere Eltern ..
7 kdrd dyknn ( )	Wie es wollte, der uns zeugte..
8 b^{c}l. yṣǵd. mli ( )	Baal liess erheben und füllte sein Glied,
9 il h!d. mla u(ṣ/l) ( )	Der Gott Hd füllte seinen "Finger";
10 blt. pbtlt. ^{c}n(t)	Er durchbrach den "Mund" der Jungfrau Anat,
11 wp. n^{c}mt aḫt (b^{c}l)	Den "Mund" der lieblichsten seiner Schwestern. ...
20 arḫ. arḫ	Ein Rind, ein Rind ....
21 ibr. tld(lb^{c}l)	Einen Stier gebar sie dem Baal,
22 wrum. l(rkp ^{c}rpt)	Ein Rind dem, der auf Wolken einherfährt; ......
36 w. ibr. lb^{c}l(yl)d	Ach! Ein Stier wurde Baal geboren,
37 wrum lrkb. ^{c}rpt	Ein Rind dem, der auf Wolken einherfährt! .....

In Text IV AB II, 9 fällt auf, dass Baal Rinder jagt. Dies scheint ein Gegensatz zu sein, dass er kurz darauf Stiergestalt annimmt. Doch man sieht daraus, dass der Alte Orient eine totale Identifizierung Gottheit-Tier nicht kannte.

Baal war der Liebling Kanaans, der der Erde die Fruchtbarkeit spendete, der für die irdische Fruchtbarkeit sorgte und zusammen mit seiner jungfräulichen Liebhaberin die Leidenschaft mit dem Eros verschmolz und der Sexualität dadurch göttlichen Glanz verlieh[1]. Die Frucht

---

1 Dass hier der Mensch ein Vorbild finden konnte, liegt auf der Hand. Obwohl wir aus den Texten von Ugarit nichts von einer sakralen Prostitution wissen, so muss aber diese dennoch als typisches Kennzeichen kanaanäischer Religiosität vorausgesetzt werden (vgl.

der Götterpaarung war ein junges Kalb, wahrscheinlich

Maag, Syrien-Palästina 589; Gese, Die Religionen Altsyriens 179; Largement, La Religion Cananéenne 185f). Gerade aber aus dem AT erfahren wir, dass in Kanaan kultische Prostitution geübt wurde (vgl. Dtn 23,18 1 Kön 14,23f 2 Kön 23,7 Jes 57,7 Jer 2,20 Hos 4,14 Am 2,9). Daneben ist auch bei den griechischen Schriftstellern belegt, dass sich die Frau vor der Hochzeit einem einmaligen Sexualritus unterziehen musste (Schmidt, Alttestamentlicher Glaube 125). Lukian schreibt: " ... an einem gewissen Tag müssen sie für bestimmte Zeit für die Prostitution zur Verfügung stehen ... "(De Dea Syria 6; nach Pritchard, Archäologie 131). Ob es sich bei den Geweihten um Prostituierte -das AT versteht darunter männliche und weibliche- gehandelt hat, ist nicht sicher (Gese, Die Religionen Altsyriens 178). Ikonographisch ist z.B. die Tempelprostitution durch die Elfenbeinschnitzerei aus Nimrud, 9./ 8. Jh., bezeugt (vgl. AOBPs 113 Nr. 319). Die Prostitution wird unterschiedlich gehandhabt worden sein: vom feierlichen Ritus des Hieros Gamos, wobei man sich mystisch mit der Gottheit identifiziert wähnte, bis zur Sexorgie als Volksfest (vgl. Moscati, Geschichte und Kultur der semitischen Völker 100; Gese, Die Religionen Altsyriens 180). Die heutige Forschung neigt auch zu der Annahme, dass man unter den Geweihten Tempelpropheten verstehen kann (vgl. Ellermeier, Prophetie in Mari und Israel; Nötscher, Prophetie, in: BZ NF 10 (1966) 161ff; von Soden, Zur Stellung der "Geweihten" (Qdŝ) in Ugarit, in: UF 2 (1970) 329-330). Die sakrale Prostitution wird wesentlich ihren Grund in der sinnlichen Anat- und Baal-Vorstellung haben. Baal als Stier ist nicht friedlich. Er trägt den Titel "Stier" nicht nur als Epitheton. Er ist ein junger Stier, den nach nichts anderem als nach Zeugung gelüstet (vgl. Barthélemy, Gott mit seinem Ebenbild 112). In der Nachahmung dieser Götterpaarung suchte man die unio mystica zu erreichen (Eichrodt, Religionsgeschichte Israels 38). So verbinden sich die Wünsche der Götter mit den Wünschen der Menschen und es ist eine denkbar grosse Einheit zwischen irdischer und überirdischer Welt hergestellt. Von dieser Gefahr des Baalsdienstes war Israel ständig bedroht. Wenn Israel der Faszination der bis ins Göttliche gesteigerten Sexualität immer wieder verfiel, dann bedeutete dies einfach nicht Unzucht, sondern Glaubensabfall, Götzendienst und das erst erhob diese Sünde zu einem peccatum qualificatum. Zur Zeit des Elohisten und des Hosea dürfte der Synkretismus einen Höhepunkt erreicht haben. Die Propheten reagierten scharf, aber auch der sonst uns sehr als tolerant bekannte E wird in dieser Frage

der Baal des nächsten Jahres[1]. Die Ikonographie Baals ist sehr reichhaltig[2]. Das wird auch daran liegen, "dass wegen der Beziehung der einzelnen Vertreter dieses Göttertyps zu bestimmten geographischen Bereichen ... auch eine gegenseitige Beeinflussung leicht eintritt. Wahrscheinlich sind aber unter den verschiedenen Baalen keine Individuen gemeint, sondern die Fülle der Baalskräfte"[3]. Auf einer Stele aus Ugarit[4] ist der jugendliche Baal abgebildet. Sein Kopf ist mit zwei Stierhörnern geschmückt. Es ist eine typische Baalsgestalt[5]. Eine andere Stele aus Ugarit zeigt eine mehr friedliche Baalsgestalt[6], die vermutlich das Wachsen und Reifen der Ernte symbolisiert[7]. Aus dem Kopf ragen spiralenartig zwei Hörner hervor. Die Kopfbedeckung erinnert an die unterägyptische Krone[8].
Ein Siegelabdruck aus Tell Mardkh[9], ca. 1725, zeigt den gehörnten Baal. Vor ihm steht ein Beter. Zwischen Baal und dem Beter ist das ägyptische Lebenszeichen und auf einem kleinen Podest das Kultsymbol Baals, der Stier, dargestellt. "Sie zeigen, was der Beter dem Gott verdankt: Leben und Fruchtbarkeit."[10] Eine Stele aus Djekke (ca. 30 km NE von Aleppo), 8. Jh., zeigt den

---

keine Toleranz mehr kennen und diese Art von Religiosität scharf ablehnen.

1 Vgl. Maag, Syrien-Palästina 577.

2 Vgl. z.B. Moortgat-Correns, Altorientalische Rollsiegel 7ff und 17.

3 Gese, Die Religionen Altsyriens 129.

4 ANEP 490.

5 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 130; Pritchard, Archäologie 122.

6 ANEP 491.

7 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 131.

8 A. a. O., 131.

9 AOBPs 192 Nr. 290.

10 AOBPs 192f.

Wettergott auf einem kräftigen Stier stehend[1].
Typische Baalsfiguren sind auch zwei Funde auf Zypern: Die Figuren stammen aus der späten Bronzezeit (12. Jh.). Die eine Figur zeigt einen stattlichen Kriegsgott mit Hörnerhelm[2], die andere Figur einen gehörnten Gott[3].

Die Liebesgöttin: Anat, die sonst in den ugaritischen Texten z.T. als rohe, willensstarke Göttin auftritt[4], tritt uns in den vorher zitierten Texten als hingebungsvolles, liebendes Rind entgegen, das von Baal begattet wird[5]. Das schafft eine gewisse Parallele zu einer bildlichen Darstellung einer Liebesgöttin aus Ugarit. Es handelt sich um ein Rollsiegel. Die Göttin sitzt bekleidet mit einem langen Gewand und trägt einen gehörnten Helm[6]. Sie wird aber auch auf einem Stier stehend abgebildet[7]. Der Stier ist der männliche Gegenpol der Liebesgöttin[8]. Auch Philo von Byblos überliefert, dass Astarte mit einem Stierkopf gekrönt dargestellt wurde[9]: Ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκε τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου.

Die bisher angeführten Belege haben gezeigt, dass der Stier das heilige Tier Els, Baals und der Liebesgöttin ist. Die Verbindung Stier-Gottheit wird ikonographisch in verschiedenen Variationen dargestellt. Ein Stierbild

---

1 AOBPs 193 Nr. 292 (vgl. auch Nr. 294); vgl. die Götterfigurine vom Tel Dan (Negbi, Figurine, in: IEJ 14 (1964) 271 Fig. 56 A.B.

2 Karageorghis, Zypern Abb. 65.

3 A. a. O., Abb. 95.

4 Vgl. V AB B II D VI III D II I AB II; vgl. Cazelles, Anat, in:Syria 33 (1956) 49-57.

5 Vgl. Seite 356.

6 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 159 Abb. 16; zur Anat Ikonographie vgl. Pritchard, Palestinian Figurines.

7 Vgl. Vanel, L'iconographie 179 Abb. 47; vgl. ANEP 475 und 477; Jirku, Bible Pl. 98.

8 Vgl. De Dea Syria 4 (Smith, Religion 237).

9 Fragm. Hist. Graec. III 569 (Smith, Religion 237).

kann auch neben einem Gott stehen. Die verschiedenen Darstellungen betonen jeweils einen eigenen Akzent der Gottheit: Die Hörnerkrone die Kraft und Stärke, der Stier als Postament, bzw. alleine dargestellt (in sexueller Erregung) die Fruchtbarkeit, das Leben, die Sexualität. Das Stierbild zwischen Beter und Gottheit ist einerseits Zeichen der Repräsentanz des Gottes für den Menschen und andererseits ein Zeichen dessen, was sich der Mensch von dem Gott erwartet: Fruchtbarkeit[1]. Von diesem Befund her wird eine Einordnung des anderen Materials leichter möglich sein.
Bei diesem Material handelt es sich vor allem um Stierabbildungen, deren religiöser Kontext nicht aus sich schon einsichtig ist. Beim Bau der Mekkabahn[2] wurde in der Nähe von Damaskus ein kleiner Bronzestier gefunden[3]. Aus Ugarit stammen zwei Bronzestiere; der eine[4] ist in stehender, der andere[5] in liegender Haltung dargestellt[6]. Ein weiteres Exemplar aus Bronze[7] stammt ebenfalls aus Ugarit. Der Stier steht auf einem niedrigen Podest.
Ein Relief aus Megiddo zeigt vier Stierköpfe, die durch ein in die Länge gezogenes Schlangenkreuz getrennt werden[8]. Drei weitere Stierbilder stammen ebenfalls aus

---

1 Aus den ugaritischen Texten, die wir vorher anführten, gehen diese Variationen z.T. auch hervor; besonders betonen die Texte die sexuelle Note Baals und Anats, wenn sie mit dem Stier bzw. mit der Kuh "identifiziert" werden.

2 Vgl. Jeremias, Das Alte Testament 440.

3 A. a. O., 440 Abb. 177.

4 Schaeffer, Ugarit, in: Syria 16 (1935) Pl. 33,4.

5 A. a. O., Pl. 33,5.

6 Bei diesen und anderen gut bekannten Darstellungen verzichten wir auf eine Abbildung.

7 Schaeffer, Témoignages, in: Syria 43 (1966) Pl. 1.

8 Vgl. Seite 267; vgl. Joines, The bronze Serpent, in JBL 87 (1968) 248 Anm. 25.

Megiddo[1]. Stierbilder fand man auch in Hazor[2]. Aus Tell el-'Ajul stammt ein bemaltes Keramikbruchstück. Deutlich ist ein Stierkopf mit grossen Augen zu erkennen (Abb. 21). Vom südlichen Tempel in Byblos ist eine goldüberzogene Stierstatuette, 19.-15. Jh., bekannt[3]. Im Nebenraum des Doppeltempels von Arad fand man eine Stierstatuette aus weichem Kalkstein[4]. Vom Tell-Beerscheba (vermutliches Heiligtum) stammt der neueste Fund eines kleinen Bronzestieres (Abb. 22). Aus Zypern (Meniko) stammt eine archaische Terrakottagruppe; es ist ein Stier mit zwei Begleitern dargestellt[5]. Ebenfalls auf Zypern (Athenatempel von Vouni) wurde ein schönes Bronzerind gefunden[6].
Diese Funde stammen aus der Zeit von der 1. Hälfte des 2. Jt. bis zur 1. Hälfte des 1. Jt.
In Megiddo wurde auch eine Rinderkopfskelett-Gesichtsmaske gefunden, die im Kult Bedeutung hatte (Abb. 1). Eine andere Art der Stierdarstellung ist folgende: Man fertigte Stierbilder so an, dass man sie oben an einer Standarte befestigen konnte. Ein derartiges Stierbild fand man in Ugarit (Abb. 23). Aus Bet-Schean stammt eine Standartenspitze, auf der ein Hathorkopf mit Kuhhörnern und Sonnenscheibe dargestellt ist[7]; der Fund stammt aus der 1. Hälfte des 2. Jt.[8].

---

1 May, Megiddo Pl. XXXIV M 3070. M 3032. M 2326.

2 Vgl. Yadin, The Fourth Season of Excavations at Hazor, in: BA 21 (1959) 5f.

3 Wein/ Opificius, 7000 Jahre Byblos 40 Abb. 24.

4 Wilhelm, Tell 'Arad, in: AfO 24 (1973) 228; vgl. auch noch die Abbildungen bei Bodenheimer, Animal and Man Pl. XXIV und XXVII.

5 Karageorghis, Zypern Abb. 99.

6 A. a. O., 138.

7 Vgl. Eissfeldt, Lade und Stierbild, KlSchr II 299.

8 Stierstandarten (ausserkanaanäisch) hat Eissfeldt, a. a. O., 299f zusammengestellt.

Es sei hier noch auf ein anderes Bild hingewiesen. Es ist ein Orthostatenrelief aus Aladscha Hüyük, 15. Jh.[1]; das Bild zeigt einen kräftigen Stier auf einem hohen Podest. Davor stehen Anbeter[2].
Da der Stier das heilige Tier Els, Baals und der Liebesgöttin ist, können wir einmal die soeben angeführten Belege diesen Göttern zuweisen. Es ist fast unmöglich, einzelne Funde dem oder dem Gott zuzuweisen, da oft Anhaltspunkte fehlen. Man kann eventuell nur sagen, dass bei den älteren Funden eine Beziehung zu El eher möglich ist als bei den jüngeren Funden, da El seine immanenten Funktionen immer mehr an Baal abtrat[3].
Im Wesentlichen dürfte die Annahme richtig sein, dass der Grossteil des von uns angeführten Materials in einer Verbindung zum Wettergott und zur Liebesgöttin zu sehen ist. Bei der näheren Interpretation sei nun von der Erkenntnis ausgegangen[4], dass ein Stierbild Postament der Gottheit sein kann und dass ein Stierbild Repräsentanz der Gottheit sein kann. Daraus ergibt sich zunächst, dass im syrisch-kanaanäischen Raum keine totale Identifikation zwischen Gottheit und Bild gesehen wird[5].
Dort wo der Stier Postamentstier ist, ist das Problem nicht gross. Er ist heiliges Tier der Gottheit, Symbol ihrer Stärke, Fruchtbarkeit und sexuellen Liebe.

---

1 Trotz ausserkanaanäischer Herkunft scheint dieses Bild für Kanaan doch charakteristisch zu sein.

2 Vgl. AOBPs 212 Nr. 318 (vgl. ANEP 616).

3 Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 94-106.

4 Vgl. Seite 359f.

5 Vgl. Albright, Steinzeit 298; vgl. auch Cook, The Religion of Ancient Palestine 141 Anm. 4; Obbink, Jahwebilder, in: ZAW 47 (1929) 268f; Hempel, Das Bild in Bibel und Gottesdienst, in: SGV 212 (1957) 7f; von Rad, Theologie I 72; Eichrodt, Theologie I 66; Noth, Geschichte Israels 213; Eising, Bild Gottes und Gottesbild, Bild-Wort-Symbol in der Theologie 35-54.

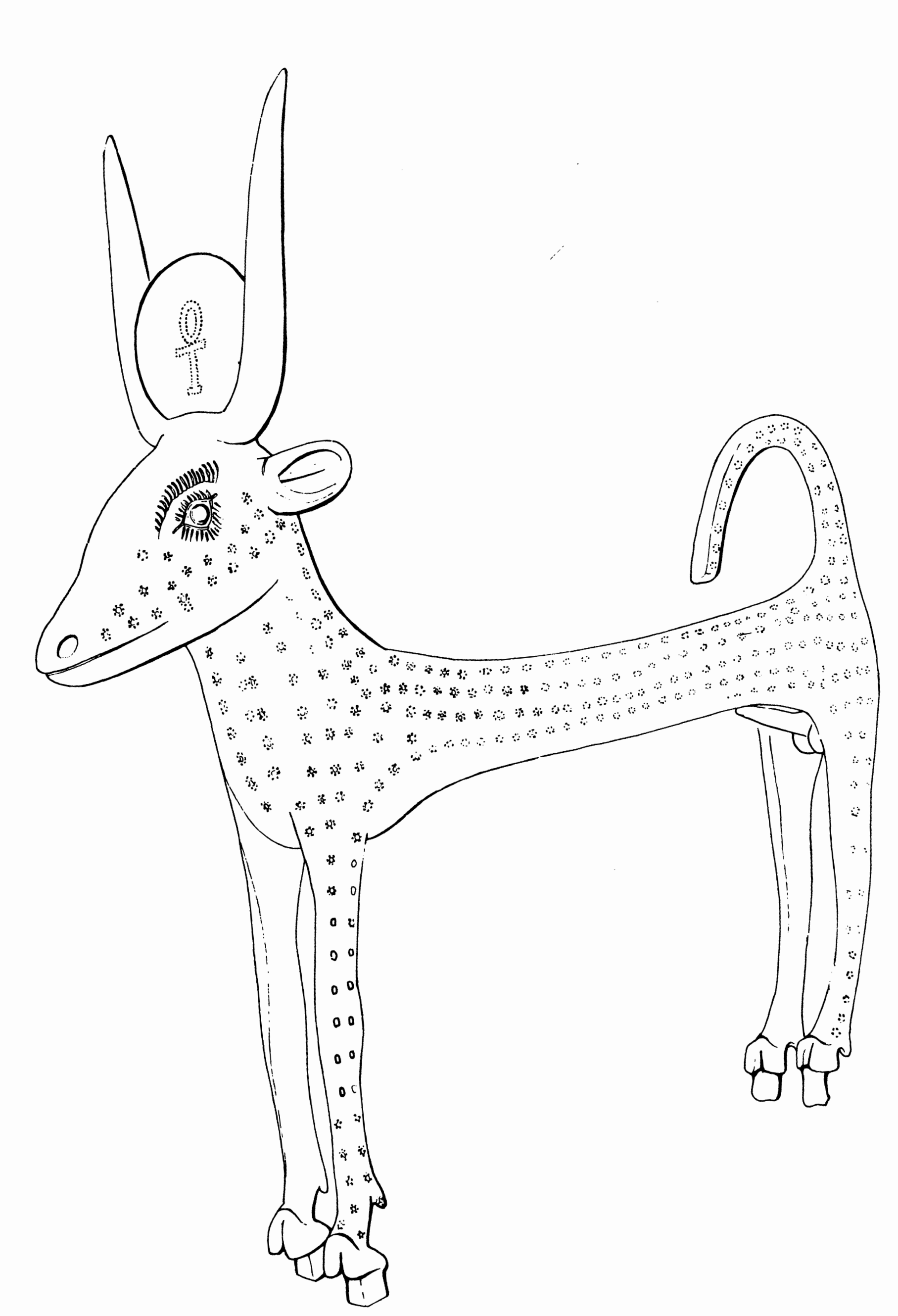


Abb. 20

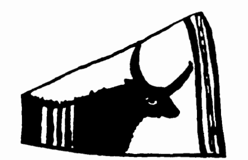


Abb. 21

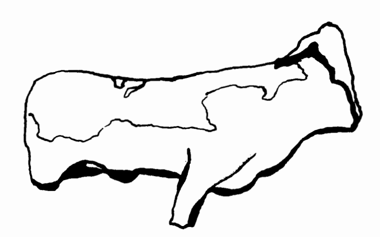


Abb. 22

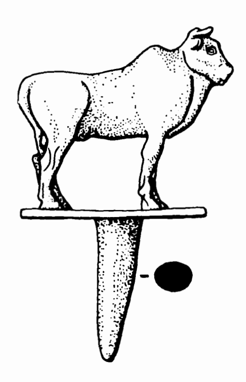


Abb. 23

Schwieriger ist die Frage dort, wo es zu einer "Identifikation" zwischen Gottheit und Tier[1] kommt. Weippert[2] hat einige Belege (ausserkanaanäischer Raum) angeführt, die eine totale Identifikation zwischen Tier und Gottheit verbieten. Wir haben auch für den kanaanäischen Raum keine Veranlassung, an eine totale Identifikation zwischen Tier und Gottheit zu denken; denn sowohl die in Frage kommenden ugaritischen Texte[3] als auch AOBPs Nr. 290 sprechen für keine solche Identifikation, sondern von einer Relation, die freilich anders und intensiver ist, als wenn der Stier bloss Postament der Gottheit ist. Diese Relation kann als "kategoriale"[4] verstanden werden. Anders ausgedrückt kann man von einer "identitas mystica"[5] sprechen. Analog zu unseren früheren Überlegungen können wir auch von einem Vertretungssymbol sprechen[6], das allerdings für den Menschen echtes Realsymbol sein kann, ohne dass damit schon eine totale Identifikation gegeben wäre. Dass es allerdings in der Volksfrömmigkeit zu dem Verständnis einer totalen Identifikation gekommen sein kann, sei nicht geleugnet; für die kanaanäische Theologie jedoch ist eine solche Annahme nicht beweisbar und,wie die Quellen zeigen, auch unbegründet.

---

1 Vgl. IV AB II, 28 u.a.; AOBPs Nr. 290.

2 Gott und Stier, in: ZDPV 77 (1961) 106.

3 Vgl. Anm. 1.

4 Unter kategorialer Relation wird eine Relation verstanden, die nicht das Wesen eines Dinges bildet, sondern zum Wesen des Dinges, das in sich schon konstituiert ist, hinzutritt. Es kann also auch fehlen, ohne dass das Wesen des Dinges schon deswegen verändert wird.

5 Vgl. Hempel, Das Bild in Bibel und Gottesdienst, in: SGV 212 (1957) 30f Anm. 55.

6 Es ist allerdings ein Vertretungssymbol in der objektiven Ordnung! Für den damaligen Menschen ist die Annahme berechtigt, dass er darunter durchaus ein Realssymbol erkannte.

3. Der Stier im Urteil des Alten Testamentes[1]

Im AT ist der Begriff אביר 23 mal belegt[2]. אביר bezeichnet u.a. starke Tiere[3]. Die Bedeutung "Rind" ist sicher nur in Jer 46,15 belegt[4]. In Gen 49,24 J ist אביר יעקב eine alte Bezeichnung[5]. Es ist die Übersetzung der "Starke Jakobs" vorzuziehen[6]. Dass aber der alttestamentliche Leser "Stier" heraushören konnte, liegt auf der Hand[7]. אביר dürfte ein altes Gottesepitheton sein, das auf Jahwe übertragen wurde. Die mögliche ursprüngliche Bedeutung "Stier" wurde jedoch im übertragenen Sinn verstanden: wie bei El das Epitheton "Stier" seine Kraft und Stärke bezeichnet, so bezeichnet אביר bei Jahwe ebenfalls seine Kraft und Stärke[8]. Im Mosesegen, Dtn 33,17 E, wird die Stärke der Stiere[9] auf

---

1 Hier werden nur die wichtigsten Texte berücksichtigt.

2 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 10.

3 Vgl. Kapelrud, אביר , ThWAT 1 44; vgl. de Vaux, El et Baal, in: Ug VI 505.

4 Kapelrud, a. a. O., 44.

5 A. a. O., 45; Torczyner, אביר kein Stierbild, in: ZAW 39 (1921/22) 296-300 weist mit einiger Vehemenz darauf hin, dass אביר nie Stier bedeute, sondern: "hehr, erhaben, Herr, Aufseher, Tyrann, Offizier und nur gelegentlich Rinderrasse".

6 Vgl. Kapelrud, a. a. O., 45.

7 A. a. O., 45: " ... in fünf Fällen, wo אביר für Gott gebraucht wird, hielten die Masoreten es für notwendig, das Wort ohne dāgēš zu schreiben; so wollten sie die Bedeutung 'Stier' ausgeschlossen wissen." (ohne Schrägdruck von "dāgēš").

8 Dass El das Epitheton "Stier" trägt, lässt noch keinen Schluss über immanente Fruchtbarkeitsvorstellungen zu, sondern ist ein Ausdruck seiner Macht und Stärke (ikonographisch: Hörnerkrone!). Es scheint auch fraglich, ob der Väter-Gott dieses Epitheton trug (gegen Kapelrud, a. a. O., 46). Man kann bereits an einen kanaanäischen Einfluss denken, der den Prozess der Übertragung des Epithetons begünstigte.

9 Zu שור vgl. Mandelkern, Konkordanz 1158f.

das Haus Josef herabgewünscht. Auch hier ist "Stier" ein Ausdruck der Kraft. An solchen metaphorischen Reden nimmt das AT keinen Anstoss[1]; anders jedoch verhält es sich, wenn es um ein Stierbild als Gottessymbol geht.

In 1 Kön 12,28-30[2] heisst es: 28 ויועץ המלך ויעש שני עגלי
זהב ויאמר אלהם רב-לכם מעלות ירושלם הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ
מצרים: 29 וישם את- האחד בבית-אל ואת-האחד נתן בדן: 30 ויהי הדבר הזה
לחטאת וילכו העם לפני האחד עד-דן:

Den Grund für diese kultpolitische Massnahme Jerobeams I gibt wohl 1 Kön 12,26f damit richtig an, dass das Nordreich ohne offizielles Heiligtum keinen dauerhaften Bestand haben konnte[3]. Jerobeam[4] konnte auf längere Sicht mit seiner Politik nur Erfolg haben, wenn das Volk aufhörte, nach Jerusalem zu pilgern. Die Wahl der Heiligtümer hatte der König mit Betel und Dan[5] gut getroffen. Dan lag ganz im Norden des Nordreiches und Betel, das nahe der Südgrenze lag, sollte die letzten Pilger noch auffangen[6]. Jerobeam liess zwei goldene Stierbilder[7] anfertigen und stellte sie dem Volk mit den Worten vor: "Siehe, das sind deine Götter[8] Israel, die dich aus dem Land Ägypten herausgeführt haben."[9] An der Echtheit

---

1 Erst eine späte Zeit (Masoreten) versucht auch dies zu vertuschen. Ein ähnlicher Fall liegt bei der Vegetation des Tempels vor.

2 Dtr bearbeitet; vgl. Gray, Kings I&II 312; de Vaux, Le schisme religieux, in: Ang 20 (1943) 78f hat gezeigt, dass V 30b als Fortsetzung von 29a anzusehen ist, d.h. ein Stierbild wurde in Betel aufgestellt und das andere wird in Prozession nach Dan gebracht.

3 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 135.

4 926-907; vgl. van den Born, Jerobeam, BL 819.

5 Vgl. Kapelrud, Israel 56.

6 Vgl. Rössler, a. a. O., 135.

7 Vgl. Nielsen, Die Religion des alten Israel 79.

8 Der Plural hat hier seinen Sinn! Es wäre aber nicht ausgeschlossen, dass die pluralische Konstruktion dtr ist, da ja Jerobeam Götzendienst unterstellt wird.

9 Donner, "Hier sind deine Götter Israel" 45f.

dieser Nachrichten ist auf jeden Fall festzuhalten[1]. Jerobeam musste etwas der Lade Gleichwertiges heranziehen können[2]. Die Lade war ein kleines, tragbares Heiligtum[3] und es ist von daher die Vermutung naheliegend, dass auch die Stierbilder Jerobeams ebenso transportabel waren[4]. Die Formel: "Siehe, das sind deine Götter Israel, die dich aus dem Land Ägypten herausgeführt haben." legt ebenfalls nahe, dass die Stierbilder relativ klein waren, sodass sie als Führungssymbole in Frage kommen konnten. Falls de Vaux[5] mit seiner Textumstellung recht behält, dann haben wir ein weiteres Argument, dass die Stierbilder der Prozession vorangetragen wurden. Unter unseren oben angeführten Belegen befinden sich auch zwei Stier-gekrönte Standarten (Ugarit, Be-Schean). Das zeigt, dass der Stier als Führungssymbol[6] auch dem kanaanäischen Denken nicht fremd war. Dies macht die These[7], das Kultemblem von Betel und Dan sei eine Stier-gekrönte Standarte gewesen, ausserordentlich wahrscheinlich. Für die These, es habe sich dagegen um theriomorphe Postamente gehandelt[8], lassen sich keine solch durchschlagende Argumente vorbringen. Ja die Vorstellungsformel verbietet geradezu

---

1 Vgl. Debus, Die Sünde Jerobeams 39.

2 Vgl. Albright, What were the Cherubim?, in: BA 1 (1938) 1-3; Haran, Ark, in: IEJ 9 (1959) 38; Weippert, Gott und Stier, in: ZDPV 77 (1961) 103; Aberbach/Smolar, Aaron, in: JBL 86 (1967) 135.

3 Vgl. Gressmann, Mose 207f; de Vaux, Lebensordnungen II 118ff; van den Born, Lade, BL 1007-9; AOBPs 146.

4 Ein lebensgrosses Bild ist sehr unwahrscheinlich!

5 Seite 367 Anm. 2.

6 Damit sind andere Funktionen und Relationen nicht in Frage gestellt.

7 Eissfeldt, Lade und Stierbild, KlSchr II 282-305 bes. 301; Debus, a. a. O., 39 Anm 25 (keine neuen Belege).

8 So Obbink, Jahwebilder, in: ZAW 47 (1929) 267ff; Albright, Steinzeit 298f; Noth, Das zweite Buch Mose 203; Weippert, Gott und Stier, in: ZDPV 77 (1961)

die Auffassung, die Stierbilder seien Postamente gewesen[1]. Da jedoch Betel ein fester Reichstempel war, ist es jedoch unwahrscheinlich, dass das Kultbild[2] klein und transportabel gewesen sei[3]. Man wird daher die Diskrepanz am besten dadurch lösen, dass man annimmt, ein ehemaliges Führungssymbol aus nomadischer Vergangenheit sei in den Reichstempeln durch ein festes Kultbild ersetzt worden bzw. das ehemalige Führungssymbol aus der Wüstenzeit sei mit den festen Kultbildern dieser Tempel identifiziert worden. Wollte nun Jerobeam tatsächlich, wie es ihm die dtr Geschichtsschreibung anlastet, vom Jahwismus abfallen und einen kanaanäischen Kult installieren[4]? Davon kann allerdings keine Rede sein[5].
Die Frage, ob Jerobeam etwas Neues einführte[6] oder ob er an eine Tradition anknüpfen konnte -was wahrscheinlich ist- sei vorerst beiseite gelassen und dafür betont, dass wir historisch gesehen nur bis zur Installierung der Stierbilder durch Jerobeam kommen. Dass die Massnahmen des Königs kein Abfall vom Jahwismus waren, zeigt, dass weder Elia noch Jehu in ihrem Kampf gegen die fremden Götter[7] ihre Ablehnung auf die goldenen

---

93ff; Rössler, Jahwe und die Götter 139; Rudolph, Hosea 164; Wolff, Hosea 180f legt sich nicht fest.

1 Weippert, Gott und Stier, in: ZDPV 77 (1961) 104 weist darauf hin, dass die Vorstellungsformel "jeden Versuch einer reinlichen Scheidung zwischen dem 'Kalb' und dem Gott Israels .... " scheitern lässt.

2 Eigentliche Kultbilder sind nicht erhalten!

3 Vgl. die Lade, ein Relikt aus der nomadischen Vergangenheit, die im Tempel zu Jerusalem durch den Kerubenthron ersetzt wurde.

4 Vgl. Leroy, Bull-Worship, in: AJSL 31 (1915) 229ff; Plein, Erwägungen, in: ZAW 78 (1966) 8-24;

5 Vgl. Debus, Die Sünde Jerobeams 35f.41; Aberbach/Smolar, Aaron, in: JBL 86 (1967) 129.

6 Wie Dtr polemisiert; vgl. 1 Kön 13 2 Kön 10,29 17,16.

7 Vgl. Fohrer, Gesellschaftliche Struktur 176.

Stierbilder ausdehnten[1]. Auch der Prophet Achija von Schilo[2], ein Zeitgenosse Jerobeams, hat die Stierbilder nicht verworfen[3].

Die scharfe Ablehnung der goldenen Stierbilder spricht explizit Hosea aus. In 8,5f heisst es: 5 זנח עגלך שמרון חרה אפי בם עד-מתי לא יוכלו נקין: 6 כי מישראל והוא חרש עשהו ולא אלהים הוא כי-שבבים יהיה עגל שמרון:

Die Polemik bezieht sich auf die Stierbilder Jerobeams[4]. Interessant ist die Änderung der Konsonantenfolge, die טור סיני für V 6a vornimmt[5]. Es ergibt sich dann die Übersetzung: "denn wer ist der Stier El?" Stimmt diese Änderung, dann würde Hosea die Stierbilder nicht nur als Baal-Bilder, sondern auch als El-Bilder verstehen[6]. Wie Hosea von den Stierbildern spricht, lässt die Deutung[7], es handle sich um Postamentstiere, fragwürdig erscheinen. Hosea kämpft eher gegen die Auffassung -neben seiner allgemeinen Ablehnung Baals- der mystischen und realen Identität Bild-Gottheit.

10,5f heisst es: 5 לעגלות[8] בית און יגורו שכן שמרון כי-אבל עליו עמו וכמריו עליו יגילו על-כבודו כי-גלה ממנו: 6 גם-אותו לאשור יובל מנחה למלך ירב בשנה אפרים יקח ויבוש ישראל מעצתו:

Dieses sarkastische Wort richtet sich ebenfalls gegen

1 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen II 163.

2 Vgl. Caquot, Aḥiyya de Silo, in: Semitica 11 (1961) 17-27.

3 1 Kön 14,9 ist dtr (Gray, Kings I&II 337). Das Wort wird dem Propheten in den Mund gelegt (Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 79); vgl. Meek, Hebrew Origins 163.

4 Vgl. Wolff, Hosea 180; Rudolph, Hosea 164.

5 אנציקלופדיה מקראית א 31: "בהושעה ח,ו: כי מישראל והוא חרש עשהו ולא אלהים הוא כי שבבים יהיה עגל שמרון ... כי מי שר אל כלומר ... "

6 Die Art der Darstellung erinnert daran, wie El in Ugarit als Stier bezeichnet wird; vgl. Pope, El, in: VTS 2 (1955) 35.

7 Vgl. Wolff, Hosea 181; Rudolph, Hosea 164.

8 Hvidberg, Weeping 99 Anm. 3 will לעגלת lesen und meint Anat; vgl. Barthélemy, Les devanciers 86.

das Stierbild von Betel[1]. Aus Betel wird bei Hosea[2] "Haus der Bosheit". Der Prophet verurteilt somit nicht nur die Stierbilder, sondern das Heiligtum als solches[3]. In dem Wort von 13,2[4], das nach der Katastrophe von 733[5] gesprochen wurde[6], wendet sich Hosea allgemein gegen die Stierbilder[7]. In dem Wort:"Menschen küssen Kälber"[8] ist der ganze Widersinn des Götzendienstes aufgezeigt[9].
Wir können zusammenfassend festhalten, dass die Jahweverehrung unter dem Stierbild im Nordreich historisch sicher mit Jerobeam I beginnt. Dieser Kult erfreute sich ca. 200 Jahre der Widerspruchslosigkeit der nationalen und religiösen Führer des Nordreiches[10], und zwar deshalb, weil das Handeln Jerobeams kein Abfall zum Baalsdienst war[11]. Dass jedoch Kräfte des Nordreiches schon vor Hosea gegen die Stierbilder Stellung bezogen[12], dürfte ziemlich wahrscheinlich sein, da ein derartiger Jahwekult angesichts des kanaanäischen Milieus keine Dauer haben konnte, zumal unter dem Jahwe-Stierbild nur allzuleicht die kanaanäischen Götter gesehen werden konnten. Zur Zeit des Hosea musste der Synkretismus

---

1 Vgl. Rudolph, Hosea 196.

2 4,15 5,8; Wolff, Hosea 113.

3 E dagegen versucht, Betel für den Jahwismus zu retten (vgl. Gen 28 E und 35,1ff E).

4 Vgl. Wolff, Hosea 292f.

5 Vgl. Albright, The Original Account of the Fall of Samaria, in: BASOR 174 (1964) 66-67.

6 Vgl. Wolff, Hosea 292.

7 Vgl. Wolff, Hosea 292.

8 Zur Übersetzung "Kalb" vgl. unten.

9 Vgl. Rudolph, Hosea 242.

10 Die Opposition eines Achija erwies sich z.B. als literarische Fiktion.

11 Den Kampf gegen Baal betreibt auch das Nordreich (Elija!).

12 So der Elohist!

bereits soweit fortgeschritten sein, dass es für den frommen Israeliten einfach unmöglich war, im offiziellen Kult des Nordreiches einen Jahwekult zu sehen. Deshalb verwirft Hosea die Stierbilder mit Betel. Er sieht in diesen "Baalen" ein Machwerk von Menschenhand, Götter, die nicht helfen können. In die Spuren Hoseas tritt Dtr mit seiner Geschichtsdarstellung der Könige von Israel.

Nach dieser Skizzierung des Nordreichkultes von Jerobeam I bis Hosea sei nun E, der ja Hosea unmittelbar vorausgeht, befragt.

4. Ex 32

4.1 Der Text[1]

Als das Volk sah, Mose zögere, vom Berg herabzusteigen, versammelte sich das Volk um Aaron und sagt zu ihm: Auf, fertige uns Götter an, die vor uns hergehen mögen! Dieser Mose da, der uns aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, wir wissen nicht, was mit ihm geschehen ist. 2 Da antwortete ihnen Aaron: Reisst ab die goldnen Ringe, die eure Frauen, eure Söhne und Töchter an den Ohren tragen, und bringt sie zu mir. 3 Und es riss das ganze Volk die goldnen Ringe an seinen Ohren ab und brachte sie zu Aaron. 4 Der nahm sie aus ihrer Hand entgegen, bildete es in einer Gussform und bildete es zu einem Kalb. Da sagten sie: Das sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten herausgeführt haben.
5 Als Aaron dies sah, baute er vor ihm einen Altar auf und Aaron liess ausrufen: Ein Festtag Jahwes ist morgen. 6 Sie standen am anderen Morgen auf, opferten Brandopfer und brachten Gemeinschaftsopfer dar. Und das Volk lagerte sich, um zu essen und zu trinken, und es stand auf, um sich zu ergötzen (erotisch). 7 Jahwe aber sprach zu Mose: Geh, steig hinunter; denn dein Volk, das du aus Ägypten herausgeführt hast, hat schmählich getan. 8 Sie sind schnell von dem Weg abgewichen, den ich ihnen befohlen habe. Sie haben sich ein gegossenes Kalb angefertigt, haben es angebetet, haben ihm geopfert und gesagt: Das sind deine Götter,Israel, die dich aus Ägypten herausgeführt haben. 9 Da sagte Jahwe zu Mose: Ich habe gesehen, dass dieses Volk ein halsstarriges Volk ist.

---

1 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 198f.

10 Und nun lass mich, dass mein Zorn über sie entbrenne und ich sie vernichte. 11 Mose aber besänftigte Jahwe, seinen Gott, und sagte: Warum, Jahwe, soll dein Zorn entbrennen über dein Volk, das du mit grosser Kraft und mit starker Hand aus dem Land Ägypten herausgeführt hast? 12 Warum sollen die Ägypter sagen: In böser Absicht hat er sie herausgeführt, um sie auf den Bergen zu töten und um sie vom Erdboden hinweg zu vernichten? Wende dich ab von der Glut deines Zornes und lass dir das Böse leid sein, das du für dein Volk vorhast. 13 Gedenke deiner Knechte Abraham, Isaak und Israel, denen du bei dir selbst geschworen hast und denen du zugesagt hast: Ich werde eure Nachkommen so zahlreich machen wie die Sterne des Himmels, und dieses ganze Land, von dem ich gesprochen habe, werde ich euren Nachkommen geben, und sie werden es für immer in Erbbesitz nehmen. 14 Da liess Jahwe sich das Böse gereuen, das seinem Volk anzutun er angekündigt hatte. 15 Mose aber wandte sich um und stieg vom Berg herab mit den Tafeln des Zeugnisses in der Hand, Tafeln, die beiderseits beschriftet waren; auf der einen und der anderen Seite waren sie beschrieben. 16 Die Tafeln waren von Gott selbst gefertigt, und die Schrift war Gottes Schrift, eingegraben in die Tafeln. 17[1] Da hörte Josua den Laut des Volkes mit seinem Geschrei und sagte zu Mose: Es ist Kriegslärm im Lager. 18 Der aber antwortete: Nicht den Laut von Siegesgeschrei und nicht den Laut von Niedergeschlagenengeschrei, lautes Singen höre ich[2]. 19 Als er in die Nähe des Lagers kam und das Kalb und die Reigentänze sah, da entbrannte der Zorn des Mose: er warf die Tafeln aus der Hand und zerschmetterte sie am Fusse des Berges. 20 Dann nahm er das Kalb, das sie sich gefertigt hatten, verbrannte es, zerrieb es zu Staub, streute es auf das Wasser und gab dies den Israeliten zu trinken. 21 Dann sprach Mose zu Aaron: Was hat dir dieses Volk getan, dass du über es eine solch grosse Sünde gebracht hast? Aaron antwortete: Nicht zürne, mein Herr! Du weisst selbst, wie schlecht dieses Volk ist. 23 Sie sagten zu mir: Fertige uns Götter an, die vor uns herziehen mögen. Dieser Mose da, der uns aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, wir wissen nicht, was mit ihm geschehen ist. 24 So sagte ich zu ihnen: Wer Gold hat, reisse es sich ab! Sie brachten es mir, ich warf es ins Feuer und dieses Kalb kam dabei heraus. 25 Als Mose sah, dass das Volk verwildert war, weil es Aaron hatte verwildern lassen zum Gespött bei seinen Widersachern, 26 da stellte sich

---

1 Fensham, New Light from Ugaritica V on Ex 32,17, in: JNWSL 2 (1972) 86f deutet $b^{e}re^{c}\bar{o}$ vom ugaritischen Wort $r^{c}t$ "Donner" her.

2 Vgl. Anderson, A Lexicographical Note, in: VT 16 (1966) 108-112; Whybray, ענות , in: VT 17 (1967) 122.

Mose hin im Tor des Lagers und sagte: Wer sich zu Jahwe hält, her zu mir! Darauf sammelten sich zu ihm alle Leviten. 27 Er sagte zu ihnen: So hat Jahwe, der Gott Israels, gesagt: Ein jeder lege sein Schwert an seine Hüfte; zieht hin und her von Tor zu Tor im Lager und tötet ein jeder seinen Bruder und seinen Nächsten und seinen Verwandten! 28 Die Leviten handelten nach dem Befehl des Mose, und es fielen vom Volk an jenem Tag ungefähr 3000 Mann. 29 Darauf sagte Mose: Füllt eure Hand heute für Jahwe! Denn jeder ... um den Preis seines Sohnes und seines Bruders ... und um auf euch heute Segen zu legen. 30 Am folgenden Morgen sprach Mose zum Volk: Ihr habt eine grosse Sünde begangen. Ich will jetzt zu Jahwe hinaufsteigen. Vielleicht kann ich für eure Sünden Vergebung erwirken. 31 So kehrte Mose zu Jahwe zurück und sagte: Ach dieses Volk hat eine grosse Sünde begangen und sich einen goldenen Gott gemacht. 32 Wenn du nun seine Sünde vergeben willst -wenn nicht, so streiche mich aus dem Buch, das du geschrieben hast. 33 Jahwe aber entgegnete Mose: Wer gegen mich gesündigt hat, nur den streiche ich aus meinem Buch. 34 Und nun geh, führe das Volk, wohin ich dir gesagt habe. Siehe, mein Bote soll vor dir hergehen; aber am Tage meines Heimsuchens werde ich ihre Sünde an ihnen ahnden. 35 Und Jahwe schlug das Volk deswegen, weil sie das Kalb angefertigt hatten, das Aaron angefertigt hatte.

4.2 Literarkritik

In diesem Kapitel fallen sofort einige Ungereimtheiten auf, die darauf schliessen lassen, dass es nicht aus einem Guss entstanden ist, sondern eine Kompilation[1] verschiedener Elemente darstellt, wobei allerdings die Annahme von zwei Erzählfäden[2] die Komplexität nicht zu erklären vermag[3]. Versucht man in Ex 32 die Traditionseinheiten gegeneinander abzugrenzen, so gelangt man zu folgendem Ergebnis: 1-6 7-14 15-20 21-24 25-29 3-34 35[4].

V 1-6: Nimmt man diese Verse für sich, so erkennt man

---

1 Eissfeldt, Die Komposition der Sinaierzählung 5.

2 A. a. O., 5.

3 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 24.

4 A. a. O., 24f; siehe auch die Abgrenzung bei Zenger, Sinaitheophanie 87.

keine Polemik[1]. Dieses Stück hat auch ohne die anderen Verse seinen Sinn. Das führte denn auch in der Forschung schon bald zu der Ansicht, dass wir in diesen Versen noch eine alte, unkritische Tradition vor uns haben[2]. Wir werten diese Verse deshalb vorerst als vorelohistisch. Lewy[3] zählt die Verse 5.6a zu P, und zwar wegen des Altarbaues und der Opfer[4]. Doch dieses Argument ist nicht beweiskräftig[5].
V 7-14: 9-14 kann einmal Dtr zugewiesen werden[6]. Ihrem Charakter nach gehören aber 7f und 9-14[7] zusammen, sodass wir auch bei V 7f nicht mit E rechnen können[8].
V 15-20: In V 15[9] ist "des Zeugnisses" ein P-Zusatz[10]. Gegenüber V 7-17 machen V 15-20 einen älteren, urtümlicheren Eindruck[11]. V 15-20 dürften die ehemalige Fortsetzung von V 1-6 sein[12]. Beyerlin[13] hat richtig erkannt,

---

1 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 146.

2 Vgl. Dussaud, Origines 244; von Rad, Das formgeschichtliche Problem 16; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 33; Noth, Das zweite Buch Mose 202; Buber, Moses 171; Plastaras, Und rettet sie aus Ägypten 152 Anm. 31; Lewy, Golden Calf, in: VT 9 (1959) 318.322; Beyerlin, Sinaitraditionen 146.

3 Golden Calf, in: VT 9 (1959) 319.

4 Vgl. de Vaux, Sacrifices 21.

5 Bei einem Initiationsritus sind Opfer selbstverständlich (vgl. Rendtorff, Studien 125). Von einem Altarbau bei Gründung eines Heiligtums berichten bereits die alten Pentateuchquellen.

6 Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 33; Noth, Das zweite Buch Mose 200; Lewy, Golden Calf, in: VT 9 (1959) 320 (D!); Holzinger, Exodus 108.

7 Vgl. Zenger, Sinaitheophanie 111 und 165.

8 Vgl. dazu die Parallele:Dtn 9 und die genaue Übersicht bei Loza, Exode XXXII, in: VT 23 (1973) 34-36; vgl. Childs, Memory and Tradition 36.

9 Vgl. Eissfeldt, Die Komposition der Sinaierzählung 13.

10 Lewy, Golden Calf, in: VT 9 (1959) 321f.

11 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 25.

12 A. a. O., 25.

13 A. a. O., 26.

dass V 15f und 19f mit den E-Teilen von Ex 19 und 24 zusammenhängen: V 19a entspricht 19,16b-17 E und V 17f entspricht 24,13a-14 E und 17,8-16 E. Wir können daher diese Verse zu E rechnen.

21-24: Dieser Abschnitt wiederholt -zum Teil wörtlich- V 1-6 und ist deshalb als spätere Ausgestaltung zu werten[1].

V 25-29: Der Levitenpassus[2] ist eine Antithese zur Rolle Aarons. Die negativen Aaronzusätze dürften daher von Kreisen stammen, die den priesterlichen Aaroniden die Beteiligung an illegitimen Kulten vorwarfen und demnach entstanden sein, noch bevor Aaron zum Stammvater[3] der Jahwepriesterschaft wurde. Aus der Stellung des Aaron, der gleichsam die illegitime Priesterschaft darstellt, wird die Rolle der Leviten verständlich[4]. Der Levitenpassus erklärt sich am besten aus der Zeit der Reform des Joschija[5].

---

1 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 26.

2 Vgl. Walzer, Exodus 32, in: HThR 61 (1968) 2.

3 Vgl. Bentzen, Zur Geschichte der Ṣadoḳiden, in: ZAW 51 (1933) 174; Aaron ist seit P Stammvater; vgl. Auerbach, Das Aharon-Problem, in: VTS 17 (1969) 53; Perlitt, Bundestheologie 209.

4 Vgl. de Vaux, Histoire 438.

5 Perlitt, Bundestheologie 209; vgl. auch de Vaux, Lebensordnungen II 163; Lewy, Golden Calf, in: VT 9 (1959) 320; Noth, Geschichte Israels 191; Aberbach/ Smolar, Aaron, in: JBL 86 (1967) 137; Noth, Amt 7 Anm. 6; Den Eifer für die Sache Jahwes gibt es natürlich schon viel früher (vgl. z.B. 1 Kön 18,16-40), aber wir wissen, dass Elija den Kult des Nordreiches nicht angegriffen hat. Daher wird die Entstehung unseres Abschnittes kaum in diese frühe Zeit verlegt werden können. Nochdazu geht es in unserem Text um die Legitimierung des levitischen Priestertums. Beyerlin, Sinaitraditionen 27: "Auch lässt sich die Tendenz jenes Abschnitts am besten auf dem Hintergrund der geschichtlichen Verhältnisse des Nordreichs seit der Zeit Jerobeams I. verstehen, was gleichfalls dafür spricht, in der Überlieferung der Verse 25-29 eine Erweiterung des elohistischen Traditionszusammenhangs zu erblicken." (ohne Anmerkung zitiert).

V 30-34: Die Vorstellung des auf dem Berg wohnenden Gottes[1] und die Sprache dieses Abschnittes deuten auf E[2]. V 34b setzt allerdings die Katastrophe von 722 bereits voraus[3] und ist somit nachelohistisch. Diese Verse setzen auch den Levitenpassus noch nicht voraus[4].
V 35 ist ein Zusatz[5].
Wir können somit V 1-6.15(ohne "des Zeugnisses").16-20. 30-34a als elohistisch (bzw. vorelohistisch) werten[6].

---

1 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 27; Clifford, The Cosmic Mountain 107ff.

2 Vgl. Beyerlin, a. a. O., 27.

3 Vgl. Loza, Exode XXXII, in: VT 23 (1973) 51; Perlitt, Bundestheologie 209; Zimmerli, Das Gotteswort des Ezechiel, in: ZThK 48 (1951) 255 Anm. 26 sieht in V 34 eine Vorstufe der Gedanken Ezechiels; doch noch nicht so klar und scharf formuliert.

4 Vgl. Beyerlin, a. a. O., 25.

5 Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 159 Anm. 415; siehe die Begründung bei Beyerlin, a. a. O., 27.

6 Es ist gerechtfertigt, wenn man mit Lehming, Versuch zu Ex XXXII, in: VT 10 (1960) 17 nach Motiven sucht, da die Literarkritik kein befriedigendes Ergebnis zeitigen kann. 1) V 15: Mose steigt vom Berg herab, V 30 wieder hinauf zu Gott (eine Nachwirkung dieser Tradition haben wir in dem nachexilischen Psalm 106, 19f -vgl. Kraus, Psalmen II 788; Kittel, Psalmen 348- wo der Berg Horeb genannt ist. Zur Identität von שור (ugaritisch: ṯr) mit אל vgl. Gray, Cultic Affinities, in: ZAW 62 (1949/50) 214f). 2) Eissfeldt, Komposition 13 sieht im Zerschmettern der Tafeln eine Skepsis dem Kult gegenüber, was auf E hinweisen könnte. 3) Der Aufbruch nach Kanaan, den J freudig schildert (33,3a) steht bei E unter einem düsteren Vorzeichen. 4) Der Engel weist auf E. 5) Der Gedanke des stellvertretenden Opfers spricht für E (Cazelles, Thora 358). Dass in Ex 32 eine E-Schicht anzutreffen ist, dafür sprechen sich Cazelles, Thora 357; Fohrer, Einleitung 267; Weiser, Einleitung 105; Plastaras, Und rettet sie aus Ägypten 151. Autoren, die dieselben Verse oder noch mehr Verse E zuschreiben: Wellhausen, Kraetschmar (E^3), Baentsch, Eissfeldt (ausser 17f L), Beer (ausser 17f J^1), Simpson (ausser 15f und 34), Hölscher, Beyerlin (siehe dazu die Übersicht bei Zenger, Sinaitheophanie 218-223). Weiters rechnen mit E: Mangenot, Pentateuque, DB 5 89 (31,18b-32,8.15-33,

4.3 Traditionsgeschichte

Wir haben daran festgehalten, dass in V 1-6 eine vorelohistische, unkritische Tradition erhalten ist. Diese Tradition ist aber mit dem E-Kontext verknüpft. V 15 steigt Mose vom Berg herab, was voraussetzt, dass er oben gewesen sein wird. Folglich dürfte die Einleitung von V 1: וירא העם כי-בשש משה לרדת מן-ההר auf E zurückgehen. E verbindet so die alte Tradition mit den Ereignissen am Gottesberg[1]. Aus demselben Grund wird auch ein weiterer Satz von V 1 auf E zurückgehen: כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו. Wenn wir jetzt V 1-6 lesen, sehen wir, dass der Mose-Name nicht mehr vorkommt[2] und die Tradition ihre Haftung am Gottesberg verloren hat. Betrachtet man weiters diese Verse, so fällt auf, dass wir keine typische Wüstengeschichte[3] vor uns haben. Es deutet vielmehr alles daraufhin, dass die Verse mit den religionspolitischen Massnahmen Jerobeams sehr eng zusammenhängen[4]:
Die Opfer in V 6 עלה ... שלמים setzen bereits das Kulturland **Kanaan** voraus[5]. Weiters verwendet V 4b dem Wortlaut

---

23); Procksch, Elohimquelle 72f (32,1.5b.6.15a.16.17-19.25-29); Cazelles, Pentateuque, DBS 7 806 (32,7b.8a 19b-20.30-35); Ruppert, Übersicht 385 (32,1-8.15-34).

1 Vgl. Perlitt, Bundestheologie 208. Es ist unwahrscheinlich, dass diese Verknüpfung schon vor E stattfand; denn Hosea spielt nur auf die Stierbilder Jerobeams an. Er weiss nichts von einem Abfall in der Wüste, sondern sieht die Wüstenzeit als die "Brautzeit" Israels an. Erst im Kulturland (Baal Peor!) beginnt nach Hosea der Abfall; vgl. North, The Essence of Idolatry, in: BZAW 77 (1958) 160.

2 Gegen Sasson, Bovine Symbolisme in the Exodus Narrative, in: VT 18 (1968) 384.

3 Wie z.B. Num 21,4b-9.

4 Vgl. Dietrich, Prophetie und Geschichte 95f.

5 Vgl. de Vaux, Sacrifices 21; de Vaux, Histoire 439: "La formulation de ces textes est influencée par les usages postérieurs: l'holocauste et le sacrifice de communuion sont des types empruntés à Canaan."

nach dieselbe Vorstellungsformel wie 1 Kön 12,28b[1]. Das Jungstierbild ist sowohl bei Jerobeam als auch bei Aaron der Mittelpunkt der Erzählung. Beide Male steht vor dem Stierbild ein Altar und nach beiden Berichten wird ein Jahwefest gefeiert. Wir haben in der literarkritischen Analyse die Aaronzusätze als nachelohistisch -aber noch vorpriesterlich- gewertet. Dies trifft jedoch für V 1-6 keinesfalls zu[2]. Die Rolle Aarons scheint in dieser Tradition doch sehr bedeutend[3]. Dass E Aaron in einem solchen -für ihn negativen- Kontext sehen kann, ist kein Widerspruch zur elohistischen Aaron-Konzeption[4]. Wie war es aber möglich, dass mit dieser Tradition Aaron -schon vor E[5]- verbunden wurde? Nach Ri 20,27f wurde die Lade, als sie in Betel stand, von Pinhas, einem Enkel Aarons, betreut[6]. Die Ortspriesterschaft von Betel konnte also in Aaron ihren Stammvater sehen[7]. Weiters ist auf folgendes hinzuweisen: Die zwei ältesten Söhne Aarons hiessen Nadab[8] und Abihu[9]. Zwei Söhne Jerobeams I[10]

---

1 Der Plural befremdet auch hier nicht; denn es geht ja nicht um das vorgetäuschte Ereignis, sondern um dasselbe wie 1 Kön 12; Bailey, The golden Calf, in: HUCA 42 (1971) 99 spricht von einem "Pluralis majestatis".

2 Die späteren Aaronzusätze werden nur von hier aus verständlich; z.T. gegen Noth, Das zweite Buch Mose 200; vgl. Lehming, Versuch zu Ex XXXII, in: VT 10 (1960) 45; Beyerlin, Sinaitraditionen 148.

3 Jedenfalls so bedeutend wie die Jerobeams in 1 Kön 12; vgl.Gunneweg, Leviten und Priester 88-95.

4 Vgl. Num 12,1-15 E (Aufruhr Aarons und Mirjams gegen Mose).

5 Vgl. Schmid, Mose 82.

6 Eissfeldt, Gibeas Schandtat 38f.

7 Vgl. Gall, Altisraelitische Kultstätten 101; Beyerlin, Sinaitraditionen 148.

8 Vgl. Ex 6,23 Num 3,2 26,60.

9 Vgl. Num 3,2 26,60.

10 Vgl. 1 Kön 14,20 15,25 (Nadab) und 1 Kön 14,1 (Abija).

hiessen ebenso. Es ist daher überaus naheliegend, dass V 1-6 zur Zeit Jerobeams von Betels Ortspriesterschaft[1] erfunden wurde[2], um den offiziellen Kult des Nordreiches ideologisch zu rechtfertigen und ihn durch die Autorität Aarons zu stützen. Die Wahrscheinlichkeit ist also sehr gross, dass die Verse 1-6 ursprünglich eine kultätiologische Erzählung waren[3], die in Betel entstanden ist[4], um die kultpolitischen Massnahmen Jerobeams so darzustellen, als seien sie schon in Aaron begründet. Natürlich ist das nicht ganz aus der Luft gegriffen. Jerobeam konnte sich tatsächlich auf eine aaronidische Tradition berufen. Doch konnte er sich auch, was das Stierbild betrifft, auf eine bereits vorhandene Tradi-

1 Dass schon damals eine Beziehung zum Sinaiereignis hergestellt wurde, halte ich für unwahrscheinlich. Das Gewicht der Sinaitradition war zu dieser Zeit auch noch nicht so bedeutend; gegen Beyerlin, Sinaitraditionen 147.

2 So Wellhausen, Composition 92; Holzinger, Exodus 110f; Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 269; Smend, Die Erzählung des Hexateuch; Köhler, Theologie 10; Gressmann, Mose 206ff; eine Mittelstellung nehmen ein: Beer, Exodus 155f; Baudissin, Studien I 137; Baudissin, Kalb, goldenes, RE 9 701-713; Kittel, Kommentar zu den Büchern der Könige 108f; Dillmann, Exodus und Leviticus 337; vgl. dazu auch Cornill, Einleitung 39; Sellin, Geschichte 26; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 158; Gunneweg, Leviten und Priester 89; Eissfeldt, Lade und Stierbild, KlSchr II 296f; Albright, Steinzeit 299; einen vorjerobeamischen Kern lassen gelten: Eissfeldt, Lade und Stierbild, KlSchr II 292f; Eissfeldt, Einleitung 271; Noth, Das zweite Buch Mose 202; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 33; Lewy, Golden Calf, in: VT 9 (1959) 318.322; Beyerlin, Sinaitraditionen 144ff.

3 Vgl. Dussaud, Origines 243f; Beyerlin, Sinaitraditionen 148f.

4 Eigentlich ist es eine Tragik, dass die stolze Tradition des Nordens, die sich auf Aaron berufen konnte, später umfunktioniert wurde, und Aaron seinen Kopf für etwas herhalten musste, wofür er historisch gesehen eigentlich gar nichts konnte.

tion stützen? oder führte er einen absolut neuen Jahwekult ein[1]? Abzulehnen ist die Auffassung, dass das Stierbild auf den ägyptischen Apiskult zurückgeht[2]. Eissfeldt[3] nahm die Vorstellungsformel zum Anlass, um in dem Stierbild ein in der Frühgeschichte Israels übernommenes Führungssymbol zu sehen, das eine vorkanaanäische Grösse sei[4]. Schmid[5] denkt daran, dass das Stierbild ursprünglich einen Vätergott und nicht Jahwe repräsentierte. Dus[6] vertritt die Auffassung, dass das Stierbild in Betel schon vor Jerobeams Massnahmen vorhanden war. Soggin[7] spricht von der Wiedereinsetzung eines alten Kultes. Bailey sucht nachzuweisen, dass in den Rahelstämmen ein mesopotamischer Stierkult existierte[8] und bringt ihn mit dem goldenen Stierbild in Verbindung[9]. Alle diese Hypothesen mögen interessant sein, doch sie vermögen die Frage nach der Herkunft des Stierbildes nicht befriedigend zu beantworten. Wenn Jerobeam diesbezüglich auch an eine Tradition anknüpfen konnte, so ist es zuerst einmal naheliegend anzunehmen, dass es in Betel bereits vor Jerobeam ein solches Kultbild gegeben hat, was angesichts der kanaanäischen Religion

---

1 Es handelt sich nicht um die Einführung eines fremden Kultes; vgl. Zapletal, Totemismus 75.

2 Vgl. Zapletal, Totemismus 79; Weippert, Gott und Stier, in: ZDPV 77 (1961) 104; gegen Helling, Die Frühgeschichte des jüdischen Volkes 114ff.

3 Lade und Stierbild, KlSchr II 294.

4 A. a. O., 296f; die Hinweise Eissfeldts auf die "Führungssymbole" Ex 17,8-16 Num 21,4-9 2 Kön 18,4 überzeugen nicht!

5 Mose 83.

6 Stierheiligtum, in: ZAW 77 (1965) 274.

7 Synkretismus, in: ZAW 78 (1966) 200.

8 Bailey, The golden Calf, in: HUCA 42 (1971) 106-115.

9 A. a. O., 112: "Thus there is no doubt that a golden calf could represent the moon good ... " (ohne Schrägschrift zitiert).

nicht ganz unwahrscheinlich ist. Man muss sich allerdings bewusst sein, dass man bei solchen Vermutungen den Boden historischer Wirklichkeit verlässt. Historisch sicher sind die religionspolitischen Massnahmen König Jerobeams und als sehr wahrscheinlich darf gelten, dass Ex 32,1-6 diese Massnahmen ideologisch untermauern sollte. Alles andere muss Hypothese bleiben.

Wir können zusammenfassend festhalten:

1) Es muss offen gelassen werden, ob Jerobeam auch bezüglich des Stierbildes auf ein Vorbild zurückgreifen konnte[1].

2) Als Jerobeam den offiziellen Kult für das Nordreich stiftete, versuchten priesterliche Kreise in Betel den Kult durch die Autorität ihres Ahnherrn Aaron zu legitimieren[2]. Dass dieser Versuch gelungen ist, zeigt das Schweigen der religiösen Führer des Nordreiches. Der König führte keinen kanaanäischen Kult ein, sondern blieb dem Jahwismus, wenn auch in modifizierter Weise, treu. Der Stier war kein Postamentstier Jahwes, sondern Symbol, Repräsentation[3] Jahwes (identitas mystica)[4]. Ob die Darstellung dem Typ nach eine Stier-gekrönte Standarte[5] war, ist nicht sicher zu entscheiden. Eine solche Standarte könnte bei der Installierung des Kultes eine Rolle gespielt haben (Prozession!). Das spätere Kultbild dürfte jedoch kaum eine Stier-gekrönte Standarte gewesen sein.

3) Als sich der Unterschied zwischen Jahwe und Baal

---

1 Nach dem Talmud hatten Benjamin, Ephräm und Manasse einen Stier in ihrem Feldzeichen (Zapletal, Totemismus 113).

2 V 1-6 (ohne E-Zusätze).

3 Vgl. Bailey, The golden Calf, in: HUCA 42 (1971) 102.

4 Zum Bilderverbot vgl. auch Reventlow, Gebot 29-44; Zimmerli, Das Bilderverbot 86-96.

5 Vgl. die Opfer vor Standarten: ANEP 625.

zu nivellieren begann[1], musste auch der Kult des Nordreiches für eine jahwistische Elite anstössig sein. Das dürfte der Grund sein, warum E die Kultätiologie aufgriff: Er erklärt den Jahwe-Stierbild-Kult als illegitim und sieht in ihm die Sünde von "Anbeginn"[2], indem er das Geschehen am Gottesberg lokalisiert. Der "Autorität" Aarons wird die Autorität des Mose gegenübergestellt.

4) Weitere Bearbeitung und Endredaktion[3].

4.4. Die elohistische Interpretation

V 1, der grösstenteils eine E-Neuschöpfung ist, eröffnet wie eine düstere Ouvertüre die Erzählung. Der Vers verbindet die alte Kultätiologie mit der Mose-Gestalt und lokalisiert das Geschehen am Gottesberg. Das Volk redet geringschätzig von Mose[4], der es aus Ägypten herausgeführt hat[5]. ויקהל העם על-אהרן ויאמרו אליו קום עשה-לנו אלהים אשר ילכו לפנינו. In diesem Satz stossen wir auf die Vorlage des E. Es ist dabei eine gewisse E-Tendenz zu erkennen, Aaron zu entlasten: Aaron handelt nicht von sich aus, sondern wird förmlich gezwungen. Die treibende Kraft zur Sünde hin ist das Volk[6]. Der Satz: ... אלהים אשר יכלו ..., der in der Vorlage -bedingt durch die zwei Stierbilder- seinen Sinn hatte, ist von E polemisch akzentuiert[7].

---

1 Vgl. von Rad, Theologie I 229.

2 Vgl. Beyerlin, Sinaitraditionen 150.

3 Vgl. Lewy, Golden Calf, in: VT 9 (1959) 321f.

4 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 203.

5 Nicht Gott ist es -nach der Aussage des Volkes-, der aus Ägypten herausführte!

6 Vielleicht lässt sich daraus erkennen, dass nach E die "Volksfrömmigkeit" immer eine grosse Versuchung für Israels Könige war.

7 Das ist aus der Antithese in V 34 zu erkennen.

In V 2-6 haben wir die Vorlage des E vor uns. Einzelne Termini könnten aber darauf hinweisen, dass E auch dieser Vorlage eine polemische Note zu geben versuchte. In dem Verb [1] פרק "abreissen" kommt die Wildheit des Volkes zum Ausdruck[2]. Unter נזם ist ein Nasen- oder Ohrring[3] zu verstehen. Für E ist ein solcher Schmuck verdächtig. In Ex 33,5 E fordert Gott auf, diesen Schmuck abzulegen[4]. Unsere Stelle hat eine ähnliche Tendenz wie Gen 35,4+ E. E verbannt den Schmuck unter den Aschera-Baum: das Unheilige gehört zum Unheiligen. In V 4 wird aus dem Schmuck das Stierbild hergestellt. In der E-Konzeption musste daher dieses Stierbild von vornherein illegitim sein. Es war aus Unheiligem entstanden und konnte daher nur unheilig sein[5].

Die Anfertigung des goldenen Stierbildes in V 4a bereitet der Auslegung grosse Schwierigkeiten[6]. Es heisst:
ויקח מידם ויצר אתו בחרט ויעשהו עגל מסכה.

---

1 Vgl. Gesenius, Wörterbuch 662; Lewy, Wörterbuch IV 135; Köhler/ Baumgartner, Lexicon 780.

2 Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 270 weist darauf hin, dass die Midianiter Amulette an den Ohren trugen.

3 Gegen Beyerlin, Sinaitraditionen 146.

4 Dieses Verb kann E bewusst gewählt haben!

5 Der Unterschied zu Gen 35,4 besteht darin, dass dort der Schmuck unschädlich gemacht wurde, während er hier in gesteigerter Form noch unschädlich bleibt.

6 חרט heisst "Griffel" (nur Ex Ex32,4 und Jes 8,1; vgl. Mandelkern, Konkordanz 426; Köhler/ Baumgartner, Lexicon 333; Gesenius, Wörterbuch 259; in 1QM 12,3
וחסדי ברכ ה וברית שלומכה חרתה למו בחרט חיים למלוך עליהם בכול
חקוק לפניכם בחרת זכרון לכול מועדי עולמים und 1QH 1,24
קצי נצח ותקופות מספר שני עולם בכול ... ist חרט ebenfalls nur in der Bedeutung "Griffel" belegt; vgl. Lohse, Die Texte aus Qumran 207 und 213). Man dachte daran, חרט als "Meissel" des Metallarbeiters zu verstehen (vgl. Gesenius, Wörterbuch 259). Aber diese Annahme besteht zu Unrecht (vgl. Noth, Zur Anfertigung des goldenen Kalbes, in: VT 9 (1959) 419). Heinisch (Das Buch Exodus 31) und de Vaux (Lebensordnungen II 163) denken daran, dass der Kern des Bildes aus Holz gewesen sei und mit Gold überzogen worden wäre. Aber

Es scheint deshalb sinnvoll von עגל מסכה auszugehen. Es heisst Gussbild[1]. Damit scheidet die Hypothese aus, der Kern des Bildes sei aus Holz gewesen. ויצר אתו בחרט klärt aber nicht befriedigend, wie es zu dem Gussbild gekommen ist. Möglicherweise kann man daran denken, dass die Vorlage des E die genaue Entstehung des Gussbildes gar nicht erklären wollte, sondern nur betonte, dass es aus dem Schmuck des Volkes entstanden war[2]. Unter עגל ist ein junger Stier von ca. drei Jahren zu verstehen[3]. Dass E jedoch עגל in einem minderwertigen Sinn versteht, ist naheliegend[4]. Dass E die Vorstellungsformel im Plural stehen lässt, zeigt wiederum seine polemische Tendenz. In V 6 heisst es ויקמו לצחק ... Noth[5] versteht צחק im Sinn von sexueller Liebe und ist damit im Recht[6], denn צחק

---

auch dieser Deutungsversuch erklärt חרט als Instrument nicht besser; denn ein Griffel eignet sich zum Glätten des Goldes nicht gerade sonderlich. Wollte man ein fehlendes Objekt, wie etwa עץ, postulieren, dann müsste man für חרט sinngemässer חרב lesen. Doch diese Lösung befriedigt schon deshalb nicht, weil sie im Text keinen Anhaltspunkt hat. Stade (nach Noth, a.a. O.,419) machte den Vorschlag, statt חֶרֶט חָרִט zu lesen. חריט heisst "Beutel, Behälter" (vgl. Baumgartner/ Kutscher, Lexikon 333) und man müsste dann übersetzen: " ... und er (Aaron) schnürte das Gold in einem Beutel zusammen." Dieser Vorschlag stammt aber nicht von Stade oder Noth, sondern hat schon Raschi gemacht (מקראות גדולות, שמות קיב), worauf auch Petuchowski, Nochmals zur Anfertigung des "goldenen Kalbes", in: VT 10 (1960) 74 hingewiesen hat.

1 Vgl. Gesenius, Wörterbuch 440; Lewy, Wörterbuch III 167f; Köhler/ Baumgartner, Lexicon 541f.

2 Von daher gesehen wäre die Lösung Raschis, חרט als חריט zu verstehen, denkbar (für die Vorlage): Man sammelte am Heiligtum goldene Weihegeschenke in einem Beutel.

3 Vgl. Gesenius, Wörterbuch 562; Cassuto, Exodus 412.

4 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 204; vgl. auch Montgomery, Kings 257.

5 Das zweite Buch Mose 204.

6 Gegen Eissfeldt, Lade und Stierbild, KlSchr II 293f; Schmid, Mose 82; E hätte allerdings auch ein anderes Wort wählen können, wie etwa in Num 25,1.

heisst im Kal "lachen, scherzen", im Piel aber "kosen, tändeln" (mit Frauen)[1]. In unserem Vers ist der Inf. constr. Piel verwendet! Angesichts der kanaanäischen Kulte ist es auch naheliegend, dass E das Verb so verstanden hat[2].

Nachdem Mose vom Berg herabgestiegen war, ist seine erste Reaktion auf dieses Treiben, dass er die Tafeln zerschmettert(V 19). In V 15f hebt E das ganz Besondere dieser Tafeln hervor: sie waren beiderseitig beschriftet, Gott selbst hatte sie beschrieben. Das Zerbrechen der Tafeln ist eine theologische Aussage[3] des E: Der Bruch mit Jahwe ist perfekt. Wir haben hier zweifellos den Höhepunkt der E-Aussage von Ex 32. Eine solche Schuld, wie sie das Volk auf sich geladen hat, macht den Bruch mit Jahwe endgültig. Es ist die "Erbsünde"[4] Israels, die hier E anprangert. E wirft aber dem Volk nicht vor, dass es zu Kanaans Göttern abgefallen ist, aber er gibt dem bild-haften Jahwekult die schärfste Absage.

V 20 schildert die Vernichtung des goldenen Kalbes[5]. Diese Vernichtung ist symbolisch zu verstehen. Sie k ö n n t e im mythischen Denken der kanaanäischen Um-

---

1 Vgl. Gen 26,8 39,14.17 2 Sam 26,5.21 (vgl. auch Mandelkern, Konkordanz 994).

2 E hätte natürlich auch ein negativeres Wort verwenden können. Er belässt jedoch dieses schillernde Wort, das Erotik noch nicht unter einem negativen Vorzeichen darstellt.

3 Vgl. Perlitt, Bundestheologie 209ff.

4 Barthélemy, Gott mit seinem Ebenbild 112.

5 V 20 will keinen realen Vorgang wiedergeben: Das Verbrennen (שרף) verträgt sich nicht mit עגל מסכה . Die Annahme, dass das hölzerne Gestell gemeint sei, auf dem das Kalb stand (Noth, Das zweite Buch Mose 205), ist doch etwas weit hergeholt. Ferner wird das Gold von Mose zermalen (טחן) und auf das Wasser gestreut. Dieses Wasser müssen die Israeliten trinken. Es handelt sich jedoch um kein Ordal, da ja das ganze Volk schuldig ist (Beyerlin, Sinaitraditionen 150). Offenbar ist gemeint, dass Mose die Bestrafung Gott überlassen will. Das Motiv findet keine Fortsetzung.

welt ein Vorbild haben[1]. In dem ugaritischen Text I AB II[2] heisst es, dass Anat den Mörder Baals, Mot, packt, zerkleinert, röstet, zu Mehl mahlt und seine Überreste auf ein Feld verstreut[3]. Von solch mythischen Denken könnte unser Vers beeinflusst sein[4]. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass der Ritus mit Schadenzauber zusammenhängt[5]. Hier ist ein scheinbarer Gegensatz zu Gen 35,4 zu entdecken, wo E die fremden Götter diskret beseitigen lässt[6]. Doch der Gegensatz ist nur scheinbar: 1) In Ex 32 geht es um ein Jahwebild! 2) Wie bei der E-Beurteilung des Traumes oder der Masseben muss auch hier darauf hingewiesen werden, dass E der vormosaischen Zeit Dinge zubilligt, die er ab und mit Mose anders beurteilt.

Nachdem das Kalb ausgelöscht ist, kann Mose bei Jahwe für das Volk Fürbitte einlegen. Das Wort ממחרת von V 6 aufgreifend leitet E V 30 ein. Der eine Morgen war der Anbruch des Unheils, der andere Morgen wird zum Anbruch des Heils. Mose steigt zu Gott hinauf und bietet sich selber als "stellvertretendes Opfer"[7] an . Gleichsam

---

1 Vgl. Gradwohl, Die Verbrennung des Jungstiers, in: ThZ 19 (1963) 50-53; Hvidberg/ Hansen, Die Vernichtung des goldenen Kalbes; Fensham, The Burning of the Golden Calf and Ugarit, in: IEJ 16 (1966) 191-193.

2 Gordon, Ugaritic Textbook 168; Aistleitner, Texte 19f; Loewenstamm, The Killing of Mot, in: Or 41 (1972) 378-82.

3 Vgl. Zeile 26-37; vgl. Fensham, a. a. O., 191.

4 Perdue, The Making and Destruction of the Golden Calf, in: Bibl 54 (1973) 246 übt an Feshams Theorie scharfe Kritik: "Anat's destruction of Mot is described in the imagery of the symbolic destruction of a grain deity, while Moses' destruction of the calf is a concrete annihilation of a hostile cultic object ... "; vgl. Gen 2,7 Lev 13,52 Num 16,35.

5 Morenz, Ägyptische Religion 28 weist auf folgende Vorstellung in den Ächtungstexten hin: Man zerschlägt Gefässe, auf denen Götter abgebildet waren (magische Tötung!); Vgl. Weippert, Gott und Stier 108.

6 Vgl. Seite 248ff.

7 Vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 206.

wie einen Diamanten in einem Schotterhaufen zeichnet E Mose. Er ragt über alle hinaus. Jahwe spricht mit ihm und er mit Jahwe. Er ist der grosse prophetische Mittler zwischen Gott und Volk.
Jahwe erlässt die Schuld des Volkes nicht generell, sondern erteilt Mose folgenden Auftrag: ועתה לך נחה את-העם אל אשר-דברתי לך הנה מלאכי ילך לפניך. Mose soll das sündige Volk weiterführen, wobei der "Bote"[1] Mose führen wird. Der Bote als Führungssymbol ist eine Antithese zum Stierbild, das ja auch Führungssymbol sein will: Nicht das goldene Stierbild vermag das Volk zu führen, sondern nur der Engel Jahwes, der Mose begleiten wird. Damit ist nocheinmal polemisch auf die alte Kulterzählung angespielt: ohne die Autorität des Mose gibt es keinen echten Jahwekult, auch wenn man sich auf Aaron berufen kann.
Wir sehen, wie sehr E den bildhaften Jahwekult ablehnt. Dem sinnlich wahrnehmbaren Gottesbild wird ein ent-sinnlichtes gegenübergestellt und mit der Autorität des Mose legitimiert. E kämpft gegen ein kanaanäisiertes Jahwe-Verständnis, aber nicht -in unserem Kontext- gegen den kanaanäischen Baal oder El. Hat Hosea im Kult des Nordreiches nur noch den Abfall und das Huren mit Kanaans Göttern gesehen und Betel totaliter abgeschrieben und verworfen, so versucht E noch zu differenzieren, indem er den Kult des Nordreiches zwar noch als jahwistisch anerkennt, jedoch als eine Abirrung vom Weg des Mose anprangert. Indirekt ist damit auch eine Ablehnung der sinnlichen, kanaanäischen Kulte und Götter gegeben.

In V 32 ist von einem"Buch" die Rede; vgl. dazu Noth, Das zweite Buch Mose 207; Nelis, Buch, BL 265f; Jeremias, Das Alte Testament 440.

1 Vgl. Stein, Der Engel des Auszugs, in: Bibl 19 (1938) 291; er versteht unter dem Engel Gott.

IX

B A A L   P E O R

(Num 25,1-5)

1. Text

1 Israel weilte in Schittim und das Volk begann Unzucht zu treiben mit den Töchtern Moabs. 2 Sie luden das Volk ein, ihren Göttern zu opfern und das Volk ass und betete ihre Götter an. 3 Und Israel band sich an den Baal Peor. Da entbrannte der Zorn Jahwes gegen Israel. 4 Jahwe sprach zu Mose: Nimm alle Obersten des Volkes und hänge sie Jahwe an die Sonne, dann wird sich der grimmige Zorn Jahwes von Israel abwenden. 5 Mose sprach zu den Richtern Israels: Ein jeder töte seine Leute, die sich an den Baal Peor gebunden haben.

2. Literarkritik

Unser Abschnitt reiht sich an die grossangelegte Komposition der Bileamgeschichte, Num 22-24, an und steht nunmehr als eine quasi-Einleitung zu dem P gefärbten[1] Anspruch Pinhas auf das Priestertum[2]. Es ist anerkannt, dass in V 1-5 die alten Quellen zur Sprache kommen[3]. Nicht einig ist man sich jedoch, auf welche Quellen die Verse zu verteilen seien[4]. Schon auf den ersten Blick ist zu erkennen, dass diese fünf Verse keine in sich geschlossene Einheit bilden. In V 2 ist vom Gott der Moabiter die Rede, ohne dass sein Name genannt wird. In V 3 und 5 steht jedoch der Gottesname: Baal Peor. Ferner sind die Anweisungen über die Bestrafung zu verschieden, als dass man sie ein und derselben Quelle zuschreiben könnte. Man wird deshalb mit der Mehrzahl der Autoren annehmen können, dass in V 1-5 zwei

---

1 Vgl. Jerusalemer Bibel 205; nach Noth, Israelitische Stämme, in: ZAW 60 (1944) 27 liegt V 6-13.14-15.16-18 31,1-13.14-18 eine eigene Überlieferung vom Abfall zu Grunde.

2 Vgl. Num 25,6-18.

3 Noth, Das vierte Buch Mose 170.

4 Wellhausen, Composition 111 (1-5 JE); Procksch, Elohimquelle 118 (1a.3a.5a E); Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri 623 (1b-2.4 J 3.5 E); Holzinger, Numeri 126 (1b-2.4 J 3.5 E); Eissfeldt, Synopse 190+ (1a.3a.5 L Rest J); Eissfeldt, Einleitung 258 und 265;

Quellen erkennbar sind. V 1f.4 stammen von J[1]. Der Rest, V 3 und 5, sei nun genauer auf seine Quellenzugehörigkeit geprüft.

V 3: Der Verbalstamm צמד ist im AT nur 5 mal belegt[2], ausser Num 25,3.5 in Ps 106,28[3], 2 Sam 20,8[4] und Ps 50, 19[5]. Der nachexilische Psalm 106[6] erweist sich in V 28 von Num 25,3 abhängig[7]. Ps 50,19[8] und 2 Sam 20,8[9] weisen einen anderen Kontext auf, sodass diese Stellen zur Klärung unserer Frage kaum beitragen können. בעל-פעור als Gottheit kommt in Num 25,18 P, Num 31,16 P, Dtn 4,3 und Jos 22,17[10] vor. Die einzig alte Stelle, die Baal-Peor nennt, ist Hos 9,10b[11]: המה באו בעל-פעור וינזרו לבשת ויהיו שקוצים כ'. Baal Peor ist hier zunächst Ortsbezeichnung[12], בשת aber lässt zugleich keinen Zweifel zu, dass Hosea darunter auch eine Gottheit versteht[13]. Dieses echte

---

Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 35 (J); Noth, Das vierte Buch Mose 170; Weiser, Einleitung 108 (1ff E); Fohrer, Einleitung 178 (N); Rössler, Jahwe und die Götter 95 (1b-2.4 J 3.5 E).

1 Zur Rechtfertigung siehe Rössler, Jahwe und die Götter 95f.

2 Vgl. Mandelkern, Konkordanz 998.

3 3. impf. pl. Ni.

4 Part. fem. Pu.

5 2. impf. Hi.

6 Deissler, Psalmen III 74.

7 Vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 171.

8 Nachexilisch, aber aus prophetischen Traditionen; vgl. Deissler, Psalmen II 37.

9 Vgl. Hertzberg, Samuelbücher 306f.

10 Möglicherweise nachdtr; vgl. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 45 Anm. 4.

11 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 95.

12 Vgl. Rudolph, Hosea 181.

13 Vgl. Henke, Zur Lage von Beth Peor, in: ZDPV 75 (1959) 157.

Hoseawort[1] bezeugt sachlich dasselbe wie Num 25,3.5 und man wird daher V 3a ohne grosse Schwierigkeiten E zuordnen können. V 3b ist nicht unbedingt als dtr zu werten. Ähnliche Formulierungen begegnen uns in Ex 32,19 E und z. B. auch in Hos 8,5[2].
V 5: ויאמר משה אל-שפטי ישראל ist elohistisch[3]. הרג steht in den alten Quellen in einem verwandten Zusammenhang: Ex 22,23 E und ähnlich bei J in Num 11,15, ferner auch in Hos 6,5[4]. Von diesem Befund her gesehen kann V 5 einer alten Quelle nicht mehr abgesprochen werden. Das weitere Vorkommen von Baal Peor und der Zusammenhang mit V 3 weisen auf E.
Kann die Literarkritik wahrscheinlich machen, dass V 3 und 5 elohistisch sind, so wird dies noch durch die antikanaanäische Tendenz der Verse bestätigt, die auf der Linie der Ablehnung der kanaanäischen Kulte und Götter liegt, wie sie indirekt bereits in Ex 32 E bezeugt wird.

3. Traditionsgeschichte

Es muss festgehalten werden, dass wir in V 3.5 nur mehr Notizen, ein Fragment, vor uns haben, denen der Anfang und der Schluss fehlen[5]. Verstünde man nun diese Verse so, wie sie heute dastehen, dann müsste man annehmen, dass die Israeliten schon vor ihrer Sesshaftwerdung in Kanaan dem Baalskult zu Peor huldigten[6]. Gerade aber dies ist nicht anzunehmen, denn "kultische

---

1 Vgl. Rudolph, Hosea 183f.185; Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I 74f; Wolff, Hosea 211.

2 Vgl. dazu Rudolph, Hosea 161.

3 Vgl. dazu auch Jos 24,1.

4 Echtes Hosea-Wort; vgl. Rudolph, Hosea 133ff; Wolff, Hosea 140ff.152f.

5 Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 81.

6 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 95.

Beziehungen dieser Art" entstehen nicht "... en passant"[1]. Noth wird mit der Annahme recht behalten, dass die Verbindung Baal Peor-Landnahme sekundär ist[2]. Die Verbindung wurde vielmehr durch spätere Reflexionen hergestellt, dass Israels Sünde mit Betreten des Kulturlandes begann, während die Zeit der Wüste als das ungetrübte Verhältnis mit Jahwe verstanden wurde[3]. Die spätere Verbindung Baal Peor-Landnahme konnte sich aber leicht vollziehen, da der Weg Israels in das Kulturland am Heiligtum des Baal Peor vorbeiführte[4].
Zur Lokalisierung dieses Heiligtums kann man einmal einige alttestamentliche Stellen zu Rate ziehen:
In Jos 15,29 LXX ist Peor ein Ort 2,5 km nordwestlich von Betlehem, heute Chirbet Fāgūr[5]. Weiters ist Peor eine Bergkuppe am Westrand des moabitischen Gebirges nahe dem Nebo (Num 23,28 E). Im gegenüberliegenden Tal wurde Mose begraben[6]. Unter Bet-Peor wird man das Heiligtum des Peor zu Peor verstehen können[7]. Nach Jos 13,20 erhält bei der Landverteilung der Stamm Ruben u.a. auch Bet-Peor. Nach diesen Angaben wird man das Heiligtum im Stammesgebiet Rubens, östlich des Jordan und des Salzmeeres in der Nähe des Berges Nebo, zu suchen haben[8]. Musil[9] identifizierte Bet-Peor mit der heiligen

---

1 Noth, Israelitische Stämme, in: ZAW 60 (1944) 28.

2 Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 80.

3 Vgl. Seebass, Der Erzvater Israel 82 Anm. 134; die Problematik von Ex 32 liegt anders!

4 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 96.

5 Vgl. Gesenius, Wörterbuch 652; Wallis, Peor, BHH 3 1419.

6 Dtn 34,6; vgl. Dtn 4,3.46; vgl. Henke, Zur Lage von Beth-Peor, in: ZDPV 75 (1959) 155.

7 Vgl. Dtn 3,29; vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 164f.

8 Vgl. Grollenberg, Atlas 59 Karte 11; vgl. Henke, a. a. O., 158 Abb. 5; dieses Peor kommt nicht in Frage.

9 Arabia Petraea I 348; Noth, Israelitische Stämme, in: ZAW 60 (1944) 23; Kritik an dieser Lösung bei Henke,

Schirmakazie des schēch dschājil[1]. Als heutige Ortslage hat Henke[2] hirbet 'ajūn mūsa, 7 km westsüdwestlich von Hesbon, wahrscheinlich gemacht[3]. Es sind Ruinen einer moabitischen Festung erhalten[4]. An diesem Ort wurde nun eine lokale Ausformung des Gottes Baal verehrt[5]. Kanaanäische und moabitische Quellen nennen aber diese Gottheit nicht. Als Personenname scheint die Wurzel im ugaritischen Text 2054,16 auf[6].
Was es mit dieser Gottheit auf sich hatte, können wir nur aus dem AT erschliessen. In Num 25,3.5 kann die hebr. Wurzel צמד im Ni. mit "in das Geschirr eingespannt"[7] wiedergegeben werden. Was wir darunter spezifisch zu verstehen haben, kann aus der arabischen Wurzel "zmd" abgelesen werden. "zmd" drückt die Bindung eines Mädchens an zwei Geliebte[8] aus. In diesem Sinn wäre dann Israel das Mädchen, das zwei Geliebte hat[9], einerseits Jahwe, andererseits Baal. Wie Israel an Jahwe gebunden ist, spricht E in Ex 19,5.6a Ex 24 aus; Die Bindung an Baal Peor dürfte erotisch-sexueller Natur gewesen sein[10]. Auch die Etymologie von Peor deutet darauf

---

Zur Lage von Beth-Peor, in: ZDPV 75 (1959) 159 und Kuschke, Lehrkursus, in: ZDPV 76 (1960) 21f.

1 Vgl. auch Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 80.

2 Zur Lage von Beth-Peor, in: ZDPV 75 (1959) 155ff; vgl. auch Noth, Geschichte Israels 144.

3 Vgl. auch Kuschke, Lehrkursus, in: ZDPV 76 (1960) 26f und Abel, Géographie II 278; Zorell, Lexicon 660; de Vaux, Notes d'Histoire, in: RB 50 (1941) 23.

4 Henke, a. a. O., Taf. 4 A.

5 Vgl. Smith, Religion 67; Ottosson, Gilead 124 ("local god"); de Vaux, Histoire 525; Eusebius, Onomastikon 44; Götterfiguren bei Henke, a. a. O., Taf. 4 B.

6 Gordon, Ugaritic Textbook 469 Nr. 2078.

7 Vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 171.

8 Vgl. Gesenius, Wörterbuch 686.

9 Vgl. Hos 2,16ff.

10 Was immerhin die arabische Parallele nahelegt.

hin. In פעור ist die Wurzel פער "den Mund weit aufsperren" (ein Bild des Verlangens)[1] enthalten. פעור ist der inf. absol. Kal, der als status constr. mit בעל verbunden ist: בעל-פעור ; man kann somit übersetzen: "Baal des Verlangens." Diese These wird auch dadurch gestützt, dass Num 25,12 P von dem unzüchtigen Verhältnis Israels mit den Moabiterinnen zu berichten weiss und dieses Geschehen von R auf Baal Peor konzentriert wird. Ferner spricht der P-Bericht von V 6ff im Zusammenhang mit Baal Peor von der Unzucht mit einer Midianiterin[2]. Diese Art der Beziehung zu Baal Peor wird auch durch Hos 9,10b bestätigt[3]. "In der Wahl des Wortes הנזר liegt eine bittere Ironie: der 'Nasiräer' ... verpflichtet sich zu bestimmten Bindungen ... Israel band sich ... an den Schandgott, der die Unzucht protegierte ..., die Jahwe ein Greuel war, und sie wurden sie Jahwe ebenso greulich wie ihr abscheulicher Liebhaber (vgl. Jr 2,5)."[4] Die von Num 25,3.5 abhängige Stelle[5], Ps 106,28, berichtet neben dem Opferdienst für Baal Peor dieselbe Bindung wie Num 25,3.5. Dtn 22,17 spricht davon, dass sich Israel von "dieser Schuld" noch immer nicht gereinigt habe. Auch diese Stelle legt nahe[6], dass das Volk zu Peor sexuellen Kulten verfiel. Es lässt sich daher ziemlich wahrscheinlich machen, dass die Bindung Israels an Baal Peor im Opferkult und in sexuellen Fruchtbarkeitsriten lag[7].

---

1 Vgl. Gesenius, Wörterbuch 653f; Mandelkern, Konkordanz 965 (viermal); belegt im Arabischen und Syrischen (Gesenius, Wörterbuch 653) und im Ugaritischen (Gordon, Ugaritic Textbook 469 Nr. 2078; Gray, Legacy 26 Anm.7).

2 Vgl. Num 15,16 P.

3 Vgl. Wolff, Hosea 214; Rudolph, Hosea 185.

4 Rudolph, Hosea 185f.

5 Vgl. Noth, Das vierte Buch Mose 171.

6 Reinigen!

7 Ricciotti, Geschichte Israels I 294 (phallischer Kult).

Intensiv werden die Israeliten mit diesem Kult erst im 9. Jh. konfrontiert gewesen sein[1], vor allem aber in der Zeit Jerobeams II[2], der das Ostjordanland wieder zurückgewinnen konnte[3]. Das ist aber zugleich auch die Zeit des Elohisten. E könnte nun die Baal-Peor-Geschichte in sein Werk aufgenommen haben, weil zu seiner Zeit durch die Rückgewinnung des Ostjordanlandes diese Frage wieder aktuell geworden ist. Das heisst natürlich nicht, dass E die ganze Sache erfand; denn die Verehrung des Baal Peor durch die Israeliten wird weit in die Zeit vor E zurückreichen[4], was sich aus der Bedeutung des Heiligtums als Grenzheiligtum von Israel (Gad, Ruben) und Moab[5] ergibt[6]. Es dürfte nicht wahrscheinlich sein, dass diese Tradition einmal positiv von der Beziehung Israels zu Baal Peor gesprochen hat. Die Tradition dürfte vielmehr unter der Voraussetzung der Kritik entstanden sein. Die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Baalskult beginnt im 9. Jh.[7] und unter dieser Voraussetzung dürfte die Kritik am Kult von Peor erwacht sein, wahrscheinlich noch mehr unter politischen denn religiösen Gesichtspunkten des Nordreiches. Jerobeam I hatte Betel und Dan als legitime Jahwe-Reichsheiligtümer erklärt[8] und es konnte jetzt nicht mehr gleichgültig sein, wenn z.B. Gad noch immer nach Peor wallfahrtete, das möglicherweise durch Pilger aus Juda stark unter Einfluss des Südreichs

---

1 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 96.

2 787-747; vgl. van den Born, Jerobeam, BL 820.

3 2 Kön 14,25; vgl. Gray, Kings I&II 614-617.

4 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 97.

5 Vgl. Yeivin, The Israelite Conquest of Canaan 78.

6 Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 80.

7 Vgl. Rössler, Jahwe und die Götter 98.

8 Die Sicht des Dtr ist allerdings anders; vgl. zur politischen Situation auch die Studie von Eissfeldt, Protektorat der Midianiter, in: JBL 87 (1968) 383-393.

stand. So wurde im 9. Jh. Bet-Peor vom Nordreich aus -durch Ätiologie des zeitgenössischen Zustandes auf die Zeit der Landnahme- abgelehnt. E und Hosea nehmen diese Tradition wieder auf, und zwar aus rein religiösen Gründen. Die Verehrung des Baal Peor kam wieder in Schwang, als Jerobeam II das Ostjordanland zurückgewann und somit Bet-Peor wieder auf dem Boden des Königreiches Israel -nahe der moabitischen Grenze- lag.

Der Verlauf der Tradition kann folgendermassen skizziert werden:
1) Bet-Peor ist Heiligtum der Moabiter.
2) Nach der Landnahme beteiligen sich Gad und später andere Stämme an diesem Kult.
3) Aus religionspolitischen Gründen wird im 9. Jh. vom Nordreich aus der Kult verworfen und durch die Autorität des Mose als verwerflich hingestellt.
4) Bedingt durch die neue politische Situation gewinnt Bet-Peor wieder Anziehungskraft. E und Hosea nehmen die Tradition des Nordreiches auf und verwerfen den Kult aus rein religiösen Motiven.

4. Der Elohist und Baal Peor

Als causa remota dafür, dass E diese Tradition in sein Werk aufnahm, könnte die bereits oben skizzierte neue politische Situation gelten, als causa proxima aber sein religiöser Standpunkt. Wenn man in Num 25,3.5 von einem Leitwort sprechen kann, dann ist es [1] צמד "in das Geschirr eingespannt werden" und auf Grund der arabischen Parallele "verbinden" (von einem Mädchen an zwei Geliebte). Diese Nuancierung scheint für den E-Standpunkt aufschlussreich. E sagt nicht ein einfaches Nein zu Baal Peor, sondern drückt durch diese Wortwahl

1 Im Ni.

(im Ni.) den Ehe-bruch Israels aus. Israel hat sich neben Jahwe einen zweiten Geliebten genommen und somit den Tod verdient. E weiss aber auch, dass nicht ganz Israel schuldig geworden ist[1]. Nur der, der sich an Baal Peor gebunden hat, muss vernichtet werden. Jahwe zum "Geliebten" haben, heisst, ihm unverbrüchlich treu sein zu müssen.

Nicht in sich und von sich aus lehnt also E Baal Peor ab, sondern unter der Voraussetzung und dem Bewusstsein, dass Jahwe der ERSTE Gemahl Israels ist[2] und bleiben muss[3].

---

1 Vgl. V 5.

2 Dieser Gedanke begegnet uns dann weiter ausgebaut vor allem bei Hosea; vgl. z.B. Hos 2,16-25 (vgl. Wolff, Hosea 49ff; Rudolph, Hosea 75ff).

3 An einigen Stellen des Bundesbuches spricht sich E ebenfalls gegen die kanaanäischen Götter und Kulte aus: Was E in Ex 32 sagen wollte, artikuliert er in Ex 20,23 in einem direkten Verbot. Die Versuchung, sich nach dem Vorbild der Kanaanäer Götterbilder zu machen, war gross. In Ex 22,19 spricht E davon, dass man auf die kanaanäischen Götter verzichten muss. In Ex 23,24a wird der "Bund" mit den fremden Göttern verboten und in V 33 spricht E noch eine Drohung aus (vgl. Noth, Das zweite Buch Mose 157). Eine ähnliche Ablehnung der Götter Kanaans begegnet uns auch in Dtn 31, einem Kapitel, das E-Elemente enthalten könnte. Das den Göttern Nachhuren wird angeprangert und Strafe angedroht.

X

S C H L U S S B E M E R K U N G E N

Nach unserer Betrachtung der elohistischen Schicht können wir allgemein feststellen, dass E zur kanaanäischen Religion eine tolerante und eine ablehnende Haltung einnimmt. Die tolerante Haltung kann folgendermassen präzisiert werden:
E beschreibt in Ex 19,5.6a das Verhältnis Jahwe-Israel exklusiv mit Formeln, die kanaanäischer Herkunft sind und expliziert damit die alleinige, radikale Verehrung Jahwes. E übernimmt diese Formeln unreflex: er braucht sie nicht der kanaanäischen Theologie abzugewinnen, sondern kann sie den eigenen Traditionen entnehmen, die kanaanäisches Gedankengut, hier speziell Baalsprädikate, schon längst adaptiert hatten.
Einen bewussten Akzent setzt E jedoch mit den Träumen[1]. Sie sind legitimes Mittel der Gottesoffenbarung bis Mose. Mit Mose beginnt aber ein neues Sprechen Gottes zum Menschen: Mose ist nicht auf Träume angewiesen, mit ihm redet Gott von Angesicht zu Angesicht[2]. Hier ist zwischen vormosaischer (kanaanäischer) und mosaischer Gottesoffenbarung unterschieden. Die kanaanäische Gottesoffenbarung ist eine Vorstufe der mosaischen.
In seiner Sinaitheophanie[3] verwendet E Nordtraditionen, die kanaanäische Vorstellungen vom Wettergott Baal auf Jahwe übertragen haben. Gewittertheophanie ist nun Jahwetheophanie. Nicht Baal manifestiert sich im Gewitter, sondern Jahwe, durch den aber das Naturphänomen des Gewitters degradiert wird, vor allem durch sein Wort, das er zu Mose spricht. E bereichert die naturhafte Ebene durch die geschichtlich-persönliche Dimension. Manchen religiösen Symbolen Kanaans gegenüber zeigt sich

---

1 Vgl. Gen 15,13-16 31,11-24 37,5a.6-8.10 40,5a.6-8. 9-15a.16-19.20-23 41,1-7.8-14a.14b-16.17-24.25-29. 30b-32b.54b 46,1b-5a.

2 Vgl. Num 12,6-8; hier ist grundgelegt, was z.B. bei Jeremia in einer totalen Ablehnung des Traumes endet.

3 Vgl. Ex 19,16.17.19.

E überaus tolerant. Er versucht, sie in den Jahwismus zu integrieren. So lehnt er den Terafim nicht ab, sondern weist den "Gott" Rahels als Terafim aus[1] und relativiert andererseits den Terafimkult.
Die hl. Steine der Patriarchenzeit belässt E in ihrer kanaanäisch-theologischen Dimension und versteht sie durchaus als Realsymbole. In der Mosezeit jedoch wird die realsymbolische Bedeutung der Massebe auf den Jahwealtar übertragen[2]. Still und diskret wird eine Epoche kanaanäischer Religiosität zu Grabe getragen, indem E einen Aschera-Baum zum Grabbaum der Götterfiguren werden lässt[3]. Der kanaanäische Kontext der Aschera-Bäume wird bereits in der vormosaischen Zeit unterdrückt[4]. Jahwe ist es, der Mose im Dornstrauch erscheint!
Die Schlange[5], das heilige Tier der Fruchtbarkeits- und Liebesgöttin und kanaanäisches Heilssymbol wird auf Jahwe übertragen. Der Nechuschtan im Tempel wird durch E indirekt mit Mose in Verbindung gesehen, da Mose in der Wüste die Eherne Schlange auf Befehl Jahwes errichtet.
Ein besonderes Meisterstück ist E mit Gen 22[6] gelungen. Er griff die alte Sage auf und gestaltete sie in eine Versuchungsgeschichte Abrahams um. E kann also noch von einer Versuchung sprechen, wenn es um das Kinderopfer geht. Man kann nicht leugnen, dass ihn dieser Gedanke fasziniert. Er lehnt jedoch die Konsequenz dieser Faszination ab.

---

1 Vgl. Gen 31,30-31a.32-35.

2 Vgl. Ex 24,3a b.4.5.6.8.

3 Vgl. Gen 35,4.

4 Anders bei den Masseben! Dies erklärt sich wohl daraus, dass eine Göttin im Jahwismus einfach undenkbar ist.

5 Vgl. Num 21,4b-9.

6 Vgl. V 1-14.19 (ohne die Zusätze).

Die explizite Ablehnung der kanaanäischen Religion artikuliert sich in zwei Erzählungen und einigen Weisungen. In Ex 32 lehnt E ein Jahwebild ab, das im Sinne der mystischen Identität verstanden wurde; denn dabei war die Gefahr gross, nicht mehr Jahwe zu sehen, sondern Baal, der sich im Stier vergegenwärtigte und sich auch wie ein Stier gebärden konnte. Das sinnlich wahr-nehmbare Gottesbild wird dem Menschen entzogen und der Mensch auf den Gott im Himmel verwiesen. Im Bundesbuch wendet sich E gegen die Anfertigung silberner und goldener Götterbilder, gegen die kanaanäischen Kulte und Götter.
Scharf verurteilt E den Kult zu Baal Peor[1]. Israel hat sich an diesen Baal gebunden und sein Treueverhältnis mit Jahwe, Israels erstem Gemahl, gebrochen.
Wir sehen aus diesem Überblick, dass E nur dann die kanaanäische Religion ablehnt und verurteilt, wenn ihm keine andere Möglichkeit mehr bleibt. Diese Ablehnung richtet sich hauptsächlich gegen Baal, speziell gegen solche Attribute Baals, die mit dem Jahwismus unvereinbar werden, ferner gegen die kanaanäischen Kulte, die mit Sexualriten verbunden waren. Das Verfallen an die Sexualriten signalisiert nicht nur Schuld, sondern den Treubruch Israels[2]. Damit hat E massgeblich einen Hosea, D und Dtr beeinflusst. Sie sind willig in seine Spuren getreten und haben die Ablehnung noch verschärft. Sie kannten mit Einschränkungen kaum noch Toleranz. So steht gerade E einsam in seinem Jahrhundert und seine theologische Arbeit an den alten Traditionen ist einsame Grösse geblieben. Ob E den richtigen oder den falschen Weg gegangen ist, ob Hosea den richtigen oder den fal-

---

1 Vgl. Num 25,3.5.

2 Der Ausdruck "ehebrecherisches Israel" wird von daher kommen. Der Ausdruck wird auch verwendet, wenn es um ein Anhangen an fremde Götter geht, ohne dass damit Sexualriten verbunden gewesen wären.

schen Weg gegangen ist, wird man nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten können. Beide jedenfalls sind den Weg gegangen, den Jahwe ihnen zeigte.

Die scheinbar zwiespältige Haltung des Elohisten zur kanaanäischen Religion veranlasste u.a. einige Gelehrte[1], mit einem jüngeren und einem älteren E zu rechnen, bzw. noch mehr Schichten in E anzunehmen. Doch diese Aufteilung und Zersplitterung der E-Schicht ist weder nötig noch gerechtfertigt; denn die scheinbaren Spannungen lassen sich aus der psychischen Befindlichkeit einer Persönlichkeit mit ausgeprägtem theologischem Interesse erklären. Bei genauerem Zusehen gibt es auch gar keine Spannungen im Verhältnis des E zur kanaanäischen Religion. Was wir schon oft betont haben, sei hier nochmals gesagt: E integriert bewusst und unbewusst Bereiche der kanaanäischen Religion in den Jahwismus und lehnt bewusst nur Baal in seiner Ausprägung als Fruchtbarkeitsgott ab, da es dafür keinen Bezug zum Jahwismus gab und die ungeheure Diskrepanz zwischen Jahwe und Baal weder in theologischer Spekulation noch in Akkommodation legitim überbrückt werden konnte. Was Jahwe von Baal übernehmen konnte, hatte er bereits vor E übernommen. Das tradiert E und deutet es zum Teil auch neu. Nur dieser Prozess war möglich; denn neben Jahwe konnte es nicht Baal geben[2]. Gleichsam wie ein Schwamm das Meerwasser seiner Umgebung aufnehmen kann, so konnte der Jahwismus Elemente seiner Umweltreligion aufsaugen. Er konnte jedoch nicht andere Schwämme aufsaugen und so ein neuer Schwamm werden. Der Gott, den E zu verkünden hatte, war kein manipulierbarer Gott, keine machbare

---

1 Vgl. z.B. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im Alten Testament; Gressmann, Mose; Beer, Exodus; Hölscher, Geschichtsschreibung.

2 Vgl. Zenger, Jahwe und die Götter 355f; Hillmann, Wasser und Berg 114-123; Rendtorff, El, Baal, Jahwe 291.

Grösse, sondern der der Welt und der Vorstellung des Menschen entzogene Gott, der sich aber in Huld und Treue dem Menschen zuwandte[1].

Heute, wo die Kirche nach dem II. Vatikanum[2] langsam zu einem neuen Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen kommt[3], kann uns der alte Lehrer des Nordreiches

---

1 In der klassischen Sprache der Theologie könnten wir sagen, E hat den Akzent auf die Transzendenz des Gottesbegriffes gesetzt. Eissfeldt (Jahve und Baal 1) hat sehr richtig erkannt, dass die Religionsgeschichte Israels seit dem Sesshaftwerden ein "ununterbrochener Kampf zwischen Jahwe und Baal" (a. a. O.,1) ist, ein Kampf zwischen den immanenten Kräften der Religion Kanaans und den transzendenten Kräften der hebräischen Wüstenreligion (a. a. O., 3; vgl. Koch, Der Tod des Religionsstifters, in: KuD 8 (1962) 100-123; Rendtorff, Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem, in: ThLZ 88 (1963) 735-746). Die Auseinandersetzung von Transzendenz und Immanenz ist freilich kein Spezifikum der Religion Israels, sondern ist in jeder Hochreligion anzutreffen (vgl. Eissfeldt, Jahve und Baal 11) und auch die abendländische Philosophiegeschichte und Dogmengeschichte ist ein Zeugnis dafür. In Israels Religion hat die Transzendenz eindeutig den Sieg davon getragen, was mit der Zeit zu einer Überbetonung der Transzendenz führen musste. D A S A L T E I S R A E L B L I E B D A V O R V E R S C H O N T! E steht noch in der Mitte dieser Entwicklung, aber er gibt der Transzendenz den Vorrang (vgl. auch Eissfeldt, Gott und die Götzen 272-273).

2 Vgl. Konzilsdokumente, Dekret über den Ökumenismus etc. 25-39.41-46.

3 Vgl. dazu Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, Schriften zur Theologie 5 136-158; Heislbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen; Bühlmann, Sorge für alle Welt 9-26.59-72; Zenger, Jahwe und die Götter 356-358; Waldenfels, Zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen, in: ZM 53 (1969) 257-278; Schreiner, Die Heiligkeit der Religionen, in: ZM 56 (1972) 108-122; Amstutz, Über die Religionen, in: NZM 29 (1973) 81-92; vgl. auch die Erklärung des französischen bischöflichen Komitees vom 16. April 1973: "L'attitude des chrétiens à l'égard du Judaisme"; vgl. dazu Hruby, Deklaration, in: Judaica 29 (1973) 46-54; Ehrlich, Die Haltung der Christen zum Judentum, in: Orientierung 9 (1973) 106f.

den Weg, aber auch die Grenze zeigen[1].
Es kann uns wahre Gottesfurcht lehren und die Hochschätzung fremder Frömmigkeit, aber er wird uns unbarmherzig das Gottesbild zertrümmern, das unsere Phantasie und unsere Vorstellungen geboren haben.
Der Gott, den uns der Elohist verkündet, ist grösser als der Mensch, sein Erkennen und Wollen,

> "denn Stückwerk ist unser Erkennen
> und Stückwerk unser Weissagen."[2]

---

1 Wolff hat am Ende seines für E so richtungsweisenden Artikels (Elohistische Fragmente 72) geschrieben: "Ob wir nicht das tiefste Geheimnis unseres Lebens verfehlten, wenn wir hinter den Elohisten zurückgehen würden?" Auch angesichts der von uns angeschnittenen Problematik ist diese Frage sinnvoll. "Und sollten Situationen kommen, in denen dies beides aufeinanderplatzt, Transzendenz und Immanenz, sodass es darauf ankäme, eines aufzugeben oder das andere, dann gilt heute wie damals: nicht Pantheismus, sondern Theismus; ... nicht Baal, sondern Jahve!" (Eissfeldt, Jahve und Baal 12).

2 1 Kor 13,9.

REGISTER DER BIBELSTELLEN

Die literarkritische Tabelle (Seite 23-37) ist nicht berücksichtigt

---

Zeichenerklärung: + = Der biblische Vers kommt in den Anmerkungen auf der entsprechenden Seite vor.

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

Abb. 19: Schlange, Rothenberg, Timna Pl. XIX und XX (Zeichnung: K.Jaroŝ).

Abb. 20: Stierbild, Tyrus, Schaeffer, Témoignages, in: Syria 43 (1966) Fig. 10 (Zeichnung übernommen).

Abb. 21: Stierbild, Keramikmalerei, May, a. a. O., Pl. XXXIX, B (Zeichnung: K.Jaroŝ).

Abb. 22: Stierbild, Excavations in the Negev Abb. 13 (eigene Zählung, Zeichnung: K.Jaroŝ).

Abb. 23: Stierstandarte, Ugarit, Schaeffer, Témoignages, in: Syria 43 (1966) 9 Fig. 5 (Zeichnung übernommen).

V E R Z E I C H N I S   D E R   G R A P H I S C H E N   D A R S T E L L U N G E N   U N D   L A G E S K I Z Z E N

A B K Ü R Z U N G S V E R Z E I C H N I S[1]

1. Qumran-Texte

1QH	Die Loblieder.
1QM	Die Kriegsrolle.

2. Allgemeine Abkürzungen und Zeichen[2]

D	Deuteronomische Literatur.
Dtr (dtr)	Deuteronomist (-isch), Deuteronomistisches Geschichtswerk.
E	Elohist.
J	Jahwist.
P	Priesterschrift.
R	Redaktor
+	Quellenmischung bei einem biblischen Vers.
+	Ersetzt "den Stern" bei der Seitenangabe der Hexateuchsynopse Eissfeldts.
ˆ und ˇ	= ˆ.
...	Drei Punkte im Text bedeuten, dass ein Wort, ein Satz oder mehrere Sätze ausgelassen wurden.

3. Zeitschriften, Lexika, Sammelwerke[3]

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research, New Haven (Conn).
ABR	Australian Biblical Review, Melbourne.
AfO	Archiv für Orientforschung, (Berlin) Graz.
AJA	American Journal of Archaeology,(Norwood, Mass, Concord, N.H.) Baltimore, Md.

---

1 Für die biblischen Abkürzungen vgl. Loccumer Richtlinien 5f.

2 Die allgemeinen Abkürzungen, die in der vorliegenden Arbeit verwendet wurden, sind durchaus verständlich, sodass sie nicht alle angeführt werden müssen.

3 Vgl. auch RGG[3].

AJSL(L)	American Journal of Semitic Languages and Literatures, Chicago (Ill).
AKM	Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes, (Leipzig) Wiesbaden.
AnBibl	Analecta Biblica, Rom.
ANEP	Pritchard J.B., The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament, Princeton [2]1969.
ANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University, New York.
ANET	Pritchard J.B., Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton [3]1969.
Ang	Angelicum, Rom.
AnOr	Analecta Orientalia, Rom.
AnSt	Anatolian Studies, London.
Anthropos	Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, (Fribourg) St.Augustin bei Bonn.
AO	Der Alte Orient, Gemeinverständliche Darstellungen, Leipzig.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, hrg. von K.Bergerhof, M.Dietrich, O. Loretz.
AOB	Gressmann H., Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin-Leipzig [2]1927.
AOBPs	Keel O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich-Einsiedeln-Köln und Neukirchen-Vluyn 1972.
AOT	Gressmann H., Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin-Leipzig [2]1927.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig, Berlin.
AsSt	Asiatische Studien, Bern.
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem, Leiden.
ATD	Das Alte Testament Deutsch, hrg. von A. Weiser, Göttingen.
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes, hrg. von O.Cullmann und H.J.Stoebe, Zürich.

BA	The Biblical Archaeologist, New Haven (Conn).
BAL	Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlin.
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research, New Haven (Conn), Baltimore (Md).
BB	Biblische Beiträge, hrg. von W.Baier und O.Keel, Fribourg.
BBB	Bonner Biblische Beiträge, hrg. von J. Botterweck und K.Th.Schäfer, Bonn.
BF	Biblisches Forum, Stuttgart.
BHH	Biblisch-Historisches Handwörterbuch, hrg. von Bo Reicke und L.Rost, Göttingen 1962-1966.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen.
Bibl	Biblica, Rom.
Biblia Hebraica	Biblica Hebraica, ed. R.Kittel, Editio quarta decima emendata typis editionis septimae expressa Stuttgart 1966.
BIES	Bulletin of the Israel Exploration Society, Jerusalem.
BiKi	Bibel und Kirche, Stuttgart.
BiLe	Bibel und Leben, Düsseldorf.
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library, Manchester.
BKAT	Biblischer Kommentar zum Alten Testament, hrg. von M.Noth und H.W.Wolff, Neukirchen-Vluyn.
BL	Bibel-Lexikon, hrg. von H.Haag, Einsiedeln ^{2}1968.
BMB	Bulletin du Musée de Beyrouth, Beyrouth.
BMQ	British Museum Quarterly, London.
BO	Bibbia e Oriente, Milano.
BOH	Bibliotheca Orientalis Hungarica, Budapest.
BR	Biblical Research, Chicago.
BRL	Biblisches Reallexikon, hrg. von K. Galling, Tübingen 1937.
BS	Bibliotheca Sacra, Dallas (Texas).

BSt	Biblische Studien, hrg. von H.Gollwitzer, F.Hahn, H.J.Kraus, Neukirchen-Vluyn.
BT	The Bible Today, Collegeville (Minn).
BTS	Bible et Terre Sainte, Paris.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, (Leipzig) Stuttgart.
BZ	Biblische Zeitschrift, (Freiburg i.Br.) Paderborn.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,(Giessen) Berlin.
BZ NF	Biblische Zeitschrift, Neue Folge, Paderborn.
CAB	Cahiers d'Archéologie Biblique, sous la direction d'André Parrot, Neuchâtel-Paris.
CanadianJTh	Canadian Journal of Theology, Toronto.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin 1863ff.
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum, Paris 1881ff.
CNFI	Christian News from Israel, Jerusalem.
CollB	Collectanea Biblica, Barcelona.
CollMech	Collectanea Mechliniensia, Mechelen.
Conc	Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln-Zürich.
CRAI(BL)	Comptes Rendus de'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.
CRB	Cahiers de la Revue Biblique, Paris.
CTA	Herdner H., Corpus des tablettes en cunéiformes alphabetiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939, Paris 1963.
DB	Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigoureux, Paris 1895-1912.
DBS	Supplément au Dictionnaire de la Bible, publié par L.Pirot, Paris 1928ff.
DGHerder	Der Grosse Herder. Nachschlagwerk für Wissen und Leben, Freiburg ^{5}1956-1952.
Dictionary of the Bible	The Interpreters Dictionary of the Bible, G.A.Buttrick u.a., Band I-IV, New York 1962.

DISO	Jean Ch.H./ Hoftijzer J., Dictionnaire des Inscriptions sêmitiques de l'ouest, Leiden 1965.
DotB	Dictionary of the Bible, ed. by J. Hastings, Band 8, Edinburgh 1915.
EB	Etudes Bibliques, Paris.
EdlB	Enciclopedia de la Biblia, Direcci'on Tèchnica A.D.Macho, S.Bartina, Band 6, Barcelona 1965.
EnzJud	Encyclopaedia Judaica, Band I-XVI, Jerusalem 1971-1972.
אנציקלופדיה מקראית	אנציקלופדיה מקראית, אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, ירושלים 1965 ff.
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by J.Hastings, Edinburgh 1908-1926.
Eretz Israel	Eretz Israel, Archaeological, Historical and Geographical Studies, Published by the Israel Exploration Society, Jerusalem.
ErJb	Eranos-Jahrbuch, Zürich.
EstBibl	Estudios Bíblicos, Madrid.
ET	The Expository Times, Edinburgh.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Leuven-Louvain.
EvTh	Evangelische Theologie, München.
FF	Forschungen und Fortschritte, Berlin.
FrancLA	Studii Biblici Franciscani Liber Annuus, Jerusalem.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testamentes, hrg. von K. Käsemann und E.Würthwein, Göttingen.
FUQ	Free University Quarterly, Amsterdam.
fzb	Forschungen zur Bibel, hrg. von R. Schnackenburg und J.Schreiner, Würzburg.
HAT	Handbuch zum Alten Testament, hrg. von O. Eissfeldt, Tübingen.
HistRel	History of Religions, An International Journal for Comparative Historical Studies, Chicago.
HK	Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen.
Hofra	Berthier A./ Charlier R., Le Sanctuaire Punique d'El Hofra à Constantine, Paris 1955.

HThR	Harvard Theological Review, Cambridge (Mass).
HUCA	Hebrew Union College Annual, Cincinnati (Ohio).
IEJ	Israel Exploration Journal, Jerusalem.
JA	Journal Asiatique, Paris.
JAOS	Journal of the American Oriental Society, (Bosten, Mass) New Haven (Conn).
JBL	Journal of Biblical Literature (New York, New Haven) Philadelphia (Pa).
JdI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Institutes, Berlin.
Jerusalemer Bibel	Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hrg. von A.Arenhoevel, A.Deissler, A.Vögtle, Freiburg-Basel-Wien 1969.
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago (Ill).
JNWSL	Journal of Northwest Semitic Languages.
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society, Jerusalem.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London.
JRH	Journal of Religions History.
JSS	Journal of Semitic Studies, Manchester.
Judaica	Judaica, Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart, Zürich.
JVI	Journal of the Victoria Institute.
JWI	Journal of the Warburg Institute, London.
KAI	Donner H./ Röllig W., Kanaanäische und aramäische Inschriften, Wiesbaden [2]1966-1969.
KAT	Kommentar zum Alten Testament, Leipzig, Gütersloh.
KEH	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig.
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrg. von K.Marti (Freiburg, Leipzig) Tübingen.

KK	Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, hrg. von E.Beck, O. Knoch, E.Walter, Düsseldorf.
KlSchr	a. Eissfeldt O., Kleine Schriften, Band I-V, hrg. von R.Sellheim und F.Maass, Tübingen 1962-1972. b. Alt A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Band I-III, München ^{3}1964, ^{4}1968.
KuD	Kerygma und Dogma, Göttingen.
LÄ	Lexikon der Ägyptologie, hrg. von W.Helck und E.Otto, Band I (5 Faszikel), Wiesbaden 1972-1973.
LexAW	Lexikon der Alten Welt, hrg. von C. Andersen, H.Erbse u.a., Zürich-Stuttgart 1965.
LexB	Lexikon zur Bibel, hrg. von F.Rienecker, Wuppertal ^{3}1961.
LSp	Lectio Spiritualis, Einsiedeln.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, hrg. von J.Höfer und K.Rahner, Freiburg ^{2}1957-1965.
LXX	Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hrg. von A.Rahlfs, Band I-II, Editio octava Stuttgart 1965.
MAH	Mélanges d'Archéologie et Histoire, Ecole Française de Rome.
MAIBL	Memoires présentés par divers savants à l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris.
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft, Leipzig.
Menantpub	Monumenti antichi pubblicati per la cura della Reale Accademia dei Lincei, Milano 1890ff.
MitAthenInst	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes in Athen, Athen 1876ff.
MJ	The Museum Journal, The Museum of University of Pennsylvania, Philadelphia.
MoBA	Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Berlin.
MS	Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrg. von J. Feiner und M.Löhrer, Einsiedeln 1965ff.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München.

MüJ(d)BK	Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst, München.
MVG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-(Ägyptisch-) en Gesellschaft,(Berlin) Leipzig.
Numen	Numen, International Review for the History of Religions, Leiden.
OAnt	Oriens Antiquus, Rom.
OBL	Orientalia et Biblica Lovaniensia, Louvain.
OIP	The Oriental Institute Publications, Chicago (Ill).
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung, (Leipzig) Berlin.
Orientalia	Orientalia, Rom.
OTS	Oudtestamentische Studiën, Leiden.
PEFQSt	Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement, London.
PEQ	Palestine Exploration Quarterly, London.
PhJB	Philosophisches Jahrbuch, Fulda.
PJ	Palästinajahrbuch, Berlin.
PPS	Publications of the Palestine Section of the Museum of the University of Pennsylvania, Philadelphia.
PrJ	Preussische Jahrbücher, Berlin.
PRU	Schaeffer C.F.A./ Nourgayrol J., Le Palais Royal d'Ugarit, Paris.
Punica	Chabot J.B., Punica, in: JA (1916) 77-109. 443-467.483-520; (1917) 145-166; (1917/2) 5-79; (1918) 249-302.
PW	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung begonnen von Wissowa, Stuttgart 1894ff.
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale, Paris.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, hrg. von Th.Klauser, Stuttgart 1950ff.
RÄRG	Bonnet H., Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.
RB	Revue Biblique, Paris.
RdM	Die Religionen der Menschheit, hrg. von Ch.Schröder, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.

RE	Realenzyklopaedie für Protestantische Theologie und Kirche, hrg. von J.Herzog, bearbeitet von A.Hauck, Leipzig [3]1896-1913.
RealA	Reallexikon der Assyriologie, hrg. von E.Ebeling und B.Meissner, 1.Band, Berlin-Leipzig 1928.
RES	Répertoire d'épigrahie sémitique, publié par la Commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Paris.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrg. von K.Galling, Tübingen [3]1957-1965.
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg, Paris.
RHR	Revue de l'histoire des religions, Paris.
RLV	Reallexikon der Vorgeschichte, hrg. von M.Ebert, Berlin 1924-1932.
RS	Revue Sémitique, Paris.
RSO	Rivista degli Studi Orientali, Roma.
RSR	Recherches de Science Religieuse, Paris.
RThom	Revue Thomiste, Toulous-Bruxelles.
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen/ Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin.
SBAWW	Sitzungsberichte der Kaiserlichen (Österreichischen) Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien, hrg. von H.Haag, R.Kilian, W.Pesch, Stuttgart.
SEA	Svensk Exegetisk Årsbok, Uppsala.
Semitica	Semitica, Cahiers publiés par l'Institut d'Etudes Sémitiques de l'Université de Paris, Paris.
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen.
SKG	Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Halle.
SNZW	Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried.
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici, Rom.

SSAOI	Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus illustrata, Rom.
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament, hrg. von V.Hamp und J.Schmid, München.
StTh	Studia Theologica, cura ordinum theologorum Scandinavicorum edita, Lund-Aarhus.
SThU	Schweizer Theologische Umschau, Bern.
StZ	Stimmen der Zeit, Freiburg.
Syria	Syria, Revue d'Art Oriental et d'Archéologie, Paris.
ThBl	Theologische Blätter, Leipzig.
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig-Berlin.
ThPh	Theologie und Philosophie, Freiburg.
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz.
ThR	Theologische Rundschau, Tübingen.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken, (Hamburg, Gotha, Leipzig) Berlin.
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrg. von G.J.Botterweck und H.Ringgren, Band I, Stuttgart 1973.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von G.Kittel, hrg. von G.Friedrich, Stuttgart 1932ff.
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
TQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen.
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Trier.
UF	Ugarit Forschungen, Neukirchen-Vluyn.
Ug	Ugaritica, Paris.
VAB	Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig.
VD	Verbum Domini, Rom.
Verbum svd	Verbum svd, Rom.
Vg	Biblia Sacra Vulgatam Clementinam, Nova Editio, A.Colunga und L.Turrado, Bibliotheca de Autores Cristianos, Quarta Editio Salamanca 1965.
VT	Vetus Testamentum, Leiden.
VTS	Supplements to Vetus Testamentum, ed. by G.W.Anderson, H.Cazelles u.a., Leiden.

WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, hrg. von G. von Rad und G.Bornkamm, Neukirchen-Vluyn.
WO	Welt des Orient, Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes, (Wuppertal, Stuttgart) Göttingen.
WoWa	Wort und Wahrheit, Wien.
WTJ	Westminster Theological Journal, Philadelphia.
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientalischen Gesellschaft, Leipzig.
WZGreifswald	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Greifswald.
WZHalle	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien.
WZRostock	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock.
ZA	Zeitschrift für Assyriologie, (Leipzig) Berlin.
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde,(Leipzig) Berlin.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, (Giessen) Berlin.
ZB	Zürcher Bibelkommentare, Zürich-Stuttgart.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, (Leipzig) Wiesbaden.
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, (Leipzig, Stuttgart) Wiesbaden.
ZE	Zeitschrift für Ethnologie, Berlin.
Zfpsychosomat M	Zeitschrift für psychosomatische Medizin, Göttingen.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie, Wien.
ZM	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster.
ZRG(G)	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, (Freiburg, Leipzig) Tübingen.

LITERATURVERZEICHNIS[1]

Aalders G.C., The Theophanies in the Old Testament, in: FUQ 8 (1961) 3-15.

Abel E.L., The Nature of the Patriarchal God "El Sadday", in: Numen 20 (1973) 48-59.

Abel P.F.M., Géographie de la Palestine (EB), 2 Bände, Paris ³1967.

Abel P.F.M., L'anathème de Jericho et la Maison de Rahab, in: RB 57 (1950) 321-330.

Aberbach M./ Smolar L., Aaron, Jeroboam, and the golden Calves, in: JBL 86 (1967) 129-140.

Ackroyd P.R., The Teraphim, in: ET 62 (1950/51) 378-380.

Ahlström G.W., Aspects of Syncretism in Israelite Religion (Horae Soederblomianae 5), Lund 1963.

" Oral and Written Transmission, some considerations, in: HThR 59 (1966) 69-81.

" An Israelite God Figurine from Hazor, in: Orientalia Suecana 19/20 (1970/71) 54-62.

Aistleitner J., Wörterbuch der ugaritischen Sprache (BAL 106, Heft 3), Berlin 1963.

" Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra (BOH 8), Budapest ²1964.

אלבק ח., ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, ירושלים-תל אביב 1953.

Albright W.F., The Goddess of Life and Wisdome, in: AJSL 36 (1919/20) 258-294.

" The Babylonian Tempel-tower and the Altar of Burnt-offering, in: JBL 39 (1920) 137-142.

" What were the Cherubim?, in: BA 1 (1938) 1-3.

" Are the Ephod and the Teraphim mentioned in the Ras Shamra Texts?, in: BASOR 83 (1941) 39-42.

" The Oracles of Balaam, in: JBL 63 (1944) 207-233.

" From the Stone Age to Christianity, Baltimore (o.J.), deutsch von I.Lande, Von der Steinzeit zum Christentum (Dalp-Sammlung 55), Bern 1949.

---

1 Lexikonartikel sind nur wichtige aufgenommen.

Albright W.F., The Psalm of Habakkuk, Studies in Old Testament Prophecy, ed. von H.H.Rowley, Edinburgh 1950, 1-18.

" Dwarf Craftsmen in the Keret Epic and Elsewhere in North-West Semitic Mythology, in: IEJ 4 (1954) 1-4.

" Archaeology and the Religion of Israel (The Ayer Lectures of the Colgate-Rochester Divinity School 1941), Baltimore (o.J.), Autorisierte Übersetzung mit Nachträgen des Verfassers von F.Cornelius, Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen, München-Basel 1956.

" The High Place in Ancient Palestine, in: VTS 4 (1957) 242-258.

" Specimes of Late Ugaritic Prose, in: BASOR 150 (1958) 36-38.

" The Archaeology of Palestine (Penguin Books), [4]1960, Deutsch von H.Marfurt, Archäologie in Palestina, Zürich-Köln 1962.

" Jethro, Hobab and the Reuel in Early Hebrew Tradition (with some Comments on the Origin of J E), in: CBQ 25 (1963) 1-11.

" The Original Account of the Fall of Samaria in II Kings, in: BASOR 174 (1964) 66-67.

" Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of two Contrasting Faiths (Jordan Lectures 1965), London 1968.

Alavarez O.J.H., La mujer y la serpiente in S.Scriptura, Zaragoza 1964.

Alt A., Zur Geschichte von Beth-Sean 1500-1000 v. Ch., in: PJ 22 (1926) 108-120.

" Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion (KlSchr I), München 1953, 1-78.

" Josua. Werden und Wesen des Alten Testamentes (KlSchr I), München 1953, 176-192.

" Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel (KlSchr I), München 1953, 79-88.

" Neue Erwägungen über die Lage von Mispa, Ataroth, Beeroth und Gibeon, in: ZDPV 69 (1953) 1-27.

Altaner B., Patrologie. Leben und Schriften der Kirchenväter, Freiburg-Basel-Wien [6]1963.

Altmann P., Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament (BZAW 92), Berlin 1964.

Ameisenowa Z., The Tree of Life in Jewish Iconography, in: JWI 2 (1938/39) 326-345.

Amstutz J., Über die Religionen. Nostra Aetate Art. 1 und 2, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 29 (1973) 81-92.

Anati E., Palestine before the Hebrews. A History from the Earliest Arrival of Man to the Conquest of Canaan, London 1963.

Anderson F.I., A Lexicographical Note on Exodus XXXII 18, in: VT 16 (1966) 108-112.

Anderson K.T., Der Gott meines Vaters, in: StTh 16 (1962) 170-188.

Andrae W., Die Stelenreihe von Assur (WVDOG 24), Leipzig 1913.

Archäologisches Lexikon zur Bibel, hrg. von A.Negev, deutsche Bearbeitung von J.Rehork, München-Zürich-Wien 1972.

Artemidor von Daldis, Traumbuch, Deutsche Bearbeitung von F.S.Krauss und M.Kaiser, Basel 1965.

Astour M.M.C., Nenê-Jamina et Jéricho, in: Semitica 9 (1959) 5-20.

" Some New Divine Names from Ugarit, in: JAOS 86 (1966) 277-284.

" Two Ugaritic Serpent Charms, in: JNES 27 (1968) 13-26.

" La Triade de Déesses de Fertilité a Ugarit et en Grèce, in: Ug 6 (1969) 9-23.

Auerbach E., Moses, Amsterdam 1953.

" Die grosse Überarbeitung der biblischen Bücher, in: VTS 1 (1953) 1-10.

" Das Aharon-Problem, in: VTS 17 (1969) 37-62.

Bächli O., Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium (AThANT 41), Zürich 1962.

Baentsch B., Exodus-Leviticus-Numeri (HK I,2), Göttingen 1903.

Bahat D., The Date of the Dolmens near Kibbutz Shamir, in: IEJ 22 (1972) 44-46.

Bailey L.R., The Golden Calf, in: HUCA 42 (1971) 97-115.

Baltzer K., Das Bundesformular (WMANT 4), Neukirchen-Vluyn [2]1964.

Baly, D., Geographical Companion to the Bible, New York-Toronto-London 1963.

Banerjee N.R./ Soundara K.V., Megaliths in Central India, in: Anthropos 55 (1960) 255.

Barr J., Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament, in: VTS 7 (1960) 31-38.

" Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linquistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965.

Barth C., Theophanie, Bundesschliessung und neuer Anfang am dritten Tag, in: EvTh 28 (1968) 521-533.

Barthélemy D., Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du Texte des Fragments du Dodécapropheton (VTS 10), Leiden 1963.

" Dieu et son image, ébauche d'une théologie biblique, Paris 1963, deutsch von H.P.M.Schaad, Gott mit seinem Ebenbild. Umrisse einer biblischen Theologie (LSp 11), Einsiedeln 1966.

Bartlett J.R., Sihon and Og. Kings of the Amorites, in: VT 20 (1970) 257-277.

Barton G.A., The Genesis of the God Eshmun, in: JAOS 21 (1901) 188-190.

Baudissin W.W., Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Band I-II, 1876-1878.

" Esmun-Asklepios (Orientalische Studien, Th.Nöldeke zum 70. Geburtstag, hrg. von C. Bezold) Giessen 1906.

" Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Rolle in der Religionsgeschichte, hrg. von O.Eissfeldt, Band I-III, Giessen 1929.

" Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter, Leipzig 1911.

" Kalb, goldenes, RE 9 701-713.

Bauer H., Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra (Kleine Texte 168),Berlin 1936.

Bauer J.B., Könige und Priester, ein heiliges Volk.

Ex 19,6, in: BZ NF 2 (1958) 283-286.

Bauer W., Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin [5]1963.

Baumgartner W./ Hartmann B./ Kutscher E.Y., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament (Lieferung 1), Leiden 1967.

Baumgartner W., Alttestamentliche Einleitung und Literaturgeschichte, in: ThR 8 (1936) 179-222.

Bea A., Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe?. Exegetische Anmerkungen zu Eissfeldts Molk als Opferbegriff, in: Bibl 18 (1937) 95-107.

" Moloch in den Maritafeln, in: Bibl 20 (1939) 415.

Beauchamp P., Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme Structure Centrale, in: RSR 58 (1970) 161-193.

Becker J., Gottesfurcht im Alten Testament (AnBibl 25), Rom 1965.

Bee R.E., The Use of statistical Methods in Old Testament Studies, in: VT 23 (1973) 257-272.

Beel M.A., Der Dornbusch als Wohnsitz Gottes (Deut XXXIII,16), in: OTS 14 (1965) 155-161.

Beer G., Exodus (HAT), Tübingen 1939.

Begrich J., Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher (BHTh 3), Tübingen 1929, Nachdruck Nendeln, Liechtenstein 1966.

Benndorf O., Antike Gesichtshelme und Sepulchralmasken, Wien 1878.

Bennet B.M., The Search for Israelite Gilgal, in: PEQ 104 (1972) 111-122.

Bentzen A., Zur Geschichte der Ṣadoḳiden, in: ZAW 51 (1933) 173-176.

" Skandinavische Literatur, in: ThR 17 (1949) 273-328.

Benzinger I., Hebräische Archäologie, Leipzig [3]1929.

Bernhardt K.H., Anmerkungen zur Interpretation des KRT-Textes von Ras-Schamra-Ugarit, in: WZGreifswald 5 (1955/56) 101-121.

" Aschera in Ugarit und im Alten Testament, in: MIO 13 (1967) 163-174.

Berthier A./ Charlier R., Le Sanctuaire Punique de' El-Hofra à Constantine, Paris 1961.

Beyerlin W., Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961.

" Die Paränese im Bundesbuch, Gottes Wort und Gottes Land, Festschrift H.W. Hertzberg, Göttingen 1965, 9-29.

Blinkenberg C., The thunderweapon in Religion and Folklore. A Study of Comarative Archaeology, Cambridge 1911.

Blome F., Die Opfermaterie in Babylonien und Israel (SSAOI 4), Rom 1934.

Blommendaal J., El als fundament en als exponent van het Oud-testamentisch Universalisme, Diss. Utrecht 1972.

Bodenheimer F.S., Animal and Man in Bible Lands (Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences 10), Band I-II, Leiden 1960-1972.

Böhl F.M.Th., Die Sichem-Plakette. Protoalphabetische Schriftzeichen der Mittelbronzezeit von tell balata, in: ZDPV 61 (1938) 1-25.

" Die Menschenopfer bei den alten Sumerern, in: ZA 39 (1930) 83-88 (Opera minora, Groningen-Djakarta 1953, 163-173.488-490).

Boehmer J., Wo lag Ramath-Gilead?, in: ZAW 29 (1909) 129-134.

Bökl F., Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstum und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans (BWANT 9), Leipzig 1911.

Bonnet H., Schlange, RÄRG 681-684.

" Traum, RÄRG 835-838.

Boosten J., De Godsdienst der Kelten (de Godsdiensten der Mensheid, hrg. von D.A.G. Vroklage), Roermond 1950.

Boss M., Der Traum und seine Auslegung, Bern-Stuttgart 1953.

Bossard R., Psychologie des Traumbewusstseins, Zürich 1951.

Bossert H.Th., Altsyrien. Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur (Die ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises 3), Tübingen 1951.

Böttlicher C., Baumcultus bei den Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken, Berlin 1856.

Brekelmans C.H.W., De ḥerem in het Oude Testament, Diss. Nijmwegen 1959.

" Het historische Credo van Israel, in: Tijdschrift voor Theologie 3 (1960) 1-10.

Briend J., Megiddo, in: BTS 153 (1973) 8-18.

Bright J., A History of Israel (The Old Testament Library), London [2]1972.

Brueggemann W., The Kerygma of the Priestly Writers, in: ZAW 84 (1972) 398-414.

Buber M., Mose, Werke II (Schriften zur Bibel), München-Heidelberg 1964, 16-230.

Bückers H., Zur Verwertung der Sinaitradition in den Psalmen, in: Bibl 32 (1951) 401-422.

Bühlmann W., Sorge für alle Welt. Pfarrei in neuer Verantwortung für die Mission der Kirche, Freiburg 1967.

Buhl M.L., The Goddesses of the Egyptian Tree Cult, in: JNES 6 (1947) 80-97.

Busink Th.A., Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine Archäologisch-Historische Studie unter Berücksichtigung des west-semitischen Tempelbaues, Band I, Der Tempel Salomos (Nederlands Institut voor het Nabije Oosten, Studia Francisci Scholten Memoriae dicata, Ed. ab A.A. Kampmann), Leiden 1970.

Cambe M., L'interprêtation symbolique du Ps XXIX par les Septante, in: RThom 64 (1964) 223-229.

Canaan T., Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, Hamburg 1914.

" Dämonenglaube im Lande der Bibel, Leipzig 1929.

" Der Schwur bei den palästinensischen Arabern, FrancLA 12 (1961/62) 113-122.

" Das Blut in den Sitten und im Aberglauben der palästinensischen Araber, in: ZDPV 79 (1963) 8-33.

" Das Haus in den Sitten und im Aberglauben des palästinensischen Arabers, in: FrancLA 14 (1963/64) 145-160.

Caquot A., Les songes et leur interprêtation selon Canaan et Israel, Les songes et leur interprêtation (Sources Orientales 2),

Paris 1959, 99-124.

Caquot A., Aḥiyya de Silo et Jéroboam Ier, in: Semitica 11 (1961) 17-27.

" Les Rephaim ougaritiques, in: Anthropos 56 (1961) 287.

" L'alliance avec Abram (Genèse 15), in: Semitica 12 (1962) 51-66.

Carcopino J., Aspects Mystiques de la Rome paienne, Paris 1941.

Caspari W., Neuere Versuche geschichtswissenschaftlicher Vergewisserung über Mose, in: ZAW 42 (1924) 300-301.

קאסטו מ.ד., נחש, אנציקלופדיה מקראית ה 823-825.

" תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה, ירושלים 1941.

Cassuto U., A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967.

" From Adam to Noah, Jerusalem 1953.

Cazelles H., Etudes sur le Code de l'alliance, Paris 1946.

" David's Monarchie and the Gibeonite Claim. II Sam XXI, 1-14, in: PEQ 87 (1955) 165-175.

" Encore un Texte sur Mâlik, in: Bibl 38 (1957) 485-486.

" L'Hymne ugaritique à Anat, in: Syria 33 (1956) 49-57.

" Die Thora oder der Pentateuch, Einleitung in die Heilige Schrift, Band I, hrg. von A.Robert und A.Feuillet, Wien-Freiburg-Basel ^{2}1966, 273-387.

" Grelot P., Die Regeln der rationalen Kritik, Einleitung in die Heilige Schrift, Band I, hrg. von A.Robert und A.Feuillet, Wien-Freiburg-Basel ^{2}1966, 69-166.

" Les Nombres (La Sainte Bible de Jérusalem), Paris 1958.

" Der Gott der Patriarchen, in: BiLe 2 (1961) 39-49.

" Connexions et structure de Gen XV, in: RB 69 (1962) 321-349.

" Molok, DBS 5 1337-1346.

" Pentateuque, DBS 7 687-858.

" Essai sur le Pouvoir de la Divinité a Ugarit et en Israel, in: Ug 6 (1969) 25-44.

Černý J., Reference to Blood Brotherhood among Semites in an Egyptian Text of the Ramesside Period, in: JNES 14 (1955) 161-163.

Charbel A., Il sacrificio di communione in Ugarit, in: BO 14 (1972) 133-141.

Charles-Picard G., Les Religions de l'Afrique antique, Paris 1954.

Childe G., The Dawn of European Civilisation, New York-London [6]1957.

Childs B.S., Memory and Tradition in Israel (Studies in Biblical Theology 37), London 1962.

" Myth and Reality in the Old Testament (Studies in Biblical Theology 27), London [2]1968.

Clamer A., Les Nombres (La Sainte Bible II), Paris 1946.

" La Genèse (La Sainte Bible I,1), Paris 1953.

" L'Exode (La Sainte Bible I,2), Paris 1956.

Clemen C., Lukians Schrift über die syrische Göttin (AO 37, Heft 3/4), Leipzig 1938.

" Die phönikische Religion nach Philo von Byblos (MVG 42, Heft 3), Leipzig 1939.

Clements R.E., Abraham and David. Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition (Studies in Biblical Theology, Second Series 5), London 1967.

" Baal-berith of Shechem, in: JSS 13 (1968) 21-32.

Clifford R.J., The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament (Harvard Semitic Monographs 4), Cambridge (Mass) 1972.

Coats G.W., The Rebellion of Israel in the Wilderness, Diss. Yale U.P. 1966.

" Moses in Midian, in: JBL 92 (1973) 3-10.

Cocchiara G., Il ponte di Arta e i sacrifici di construzione, in: Annali del Museo Pitrè I (Palermo 1950) 38-81.

Conrad D., Der Gott Reschef, in: ZAW 83 (1971) 157-183.

Contenau G., Manuel d'Archéologie Orientale, Band I-IV, Paris 1927-1947.

" Delaporte L./ u.a., Histoire Générale des Religions, Paris 1960.

Contenau G., Les Religions del'Orient Ancien, Deutsch von S.Schneider und M.Gräfin Drechsel und P.P.Pattloch, Die alten Religionen des vorderen Orients, Der Christ in der Welt (Eine Enzyklopädie, hrg. von J.Hirschmann, 17. Reihe, Die nichtchristlichen Religionen 2), Aschaffenburg [2]1963.

Coppens J., La Conaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis, Louvain 1948.

" La bénediction de Jacob, in: VTS 4 (1957) 97-115.

Cooke S.A., The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology (The Schweich Lectures of British Academy 1925), London 1930.

Cornill C.H., Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen, Freiburg-Leipzig [3.4]1896.

Craigie P.C., Psalm XXIX in the Hebrew Poetic Tradition, in: VT 22 (1972) 143-151.

Crawley A.E., Human Sacrifice (Introductory and Primitive), ERE 6 840a-845a.

Crenshaw J.L., Amos and the Theophanic Tradition, in: ZAW 80 (1968) 203-215.

Cross F.M., Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament, in: BASOR 117 (1950) 19-21.

" Freedman D.N., A Royal Song of Thanksgiving. (2 Sam 22 = Ps 18), in: JBL 72 (1953) 15-34.

" Yahweh and the God of the Patriarchs, in: HThR 55 (1962) 225-257.

Curtiss S.I., High Place and Altar at Petra, PEFQSt (1900) 350-355.

Dahood M., Psalms (Anchor Bible 16,17,17a), New York 1965-1970.

Danby H., The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes (Neudruck von 1933), Oxford 1972.

Danielou J., La Typologie d'Isaac dans le christianisme primitif, in: Bibl 28 (1947) 363-393.

" Feuersäule (Lichtsäule, Wolkensäule), RAC 7 786-790.

Danthine H., Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne, Paris 1937.

Debus J., Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreiches in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (FRLANT 93), Göttingen 1967.

Deimel A., Gen. cc. 2/3 cum monumentis Assyriis comparata, in: VD 4 (1924) 284-287.312-315.

Deissler A., Gottes Selbstoffenbarungen im Alten Testament, MS II, Einsiedeln 1967, 226-271.

" Der Bund zwischen Gott und Volk, in: BiKi 23 (1968) 128-131.

" Die Psalmen (KK), Band I-III, Düsseldorf [3]1966, [2]1967, [2]1969.

Delbiausse R., L'Antiquité Rome, Byzance, L'Islam (Civilisations Peuples et Mondes, Tome II), Paris 1966.

Delcourt M., The Last Giants, in: HistRel 4 (1964) 209-242.

del Medico H.E., L'Ethnographie N.S. 50 (1955).

Delporte L., Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker, Freiburg 1933.

Derchain Ph., Les plus anciens témoignages de Sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux, in: VT 20 (1970) 351-355.

Derolez R.L.M., De Godsdienst der Germanen (de Godsdiensten der Mensheid, hrg. von J.P. Michels), Roermond 1959.

Deshayes J., Les Civilisations de l'Orient Ancien (Collection les Grandes Civilisations, dirigée par R.Bloch), Paris 1969.

" Tureng Tépé et la Période Hissar III C, in: Ug 6 (1969) 139-163.

Dhorme E.P., Première traduction des Textes Phéniciens de Ras Shamra, in: RB 40 (1931) 32-56.

" Le Sacrifice accadien, à propos d'un ouvrage récent, in: RHR 107 (1933) 107-125.

" L'Evolution religieuse d'Israel, Tome I, La Religion des Hébreux nomades, Bruxelles 1937.

" Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique, in: AnSt 6 (1956) 57-61.

Dietrich M./ Loretz O., Konkordanz der ugaritischen Textzählungen (AOAT 19), Neukirchen-Vluyn 1972.

Dietrich W., Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum dtr Geschichtswerk (FRLANT 108), Göttingen 1972.

Dillmann A., Die Genesis (KEH), Leipzig [4]1882.

Dimock Jr.E.C./ Ramanujan A.K., Goddess of Snakes in Medieval Bengali Literature I, in: HistRel 1 (1962) 307-321; II, in: HistRel 3 (1964) 300-322.

Dion H.M., The Patriarchal Tradition and the Literary Form of the "Oracle of Salvation", in: CBQ 29 (1967) 198-206.

Donner H., Zu Gen 28,22, in: ZAW 74 (1962) 68-70.

Dornsciff F., Antikes zum Alten Testament, in: ZAW 53 (1935) 153-171.

Dothan M., The Excavations at Nahariya. Preliminary Report, Season 1954/55, in: IEJ 6 (1956) 14-25.

Draffkorn A.E., Ilāni/ Elohim, in: JBL 76 (1957) 216-224.

Driver G.R., Canaanite Myths and Legends (Old Testament Studies III), Edinburgh 1956.

Driver S.R./ Briggs C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic, Oxford 1907 (Neudruck 1968).

Driver S.R., Introduction to the Literature of the Old Testament (International Theological Library), Edinburgh [9]1913.

Dronkert K., De Molochdienst in het Oude Testament, Leiden 1953.

Dummermuth F., Biblische Offenbarungsphänomene, in: ThZ 21 (1965) 1-21.

Duhm B., Das Buch Jesaia, Göttingen [5]1968.

Dus J., Bethel und Mispa in Jdc 19-21 und Jdc 10-12, in: OAnt 3 (1964) 227-243.

" Ein richterliches Stierheiligtum zu Bethel?. Die Aufeinanderfolge der früh-israelitischen Zentralkultstätten, in: ZAW 77 (1965) 268-286.

" Der Jakobbund Gen 15,8ff, in: ZAW 80 (1968) 35-37.

Dussaud R., Les Sacrifices humains chez les Canaanéens d'après les fouilles récentes, in: Annales du Musée Guimet. Bibl. de vulgarisation 34 (1910) 77-109.

" Deux Stèles de Ras Shamra Portant une dèdicace au Dieu Dagon, in: Syria 16 (1935) 177-180.

" (Rezension zu Eissfeldts "Molk als Opferbegriff"), in: Syria 16 (1935) 407-409.

" Le vrai nom de Ba'al, in: RHR 113 (1936) 5-20.

" Les origines cananéennes du Sacrifice israelite, Paris [2]1941.

" Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants, in: CRAIBL (1946) 371-387.

" La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1955.

Eakin F.E.Jr., Yahwism and Baalism before the Exile, in: JBL 84 (1965) 407-414.

Ebach J.H., PRG = (Toten-)opfer?, in: UF 3 (1972) 365-368.

Ehrenzweig A., Kain und Lamech, in: ZAW 35 (1915) 1-11.

" Biblische und Klassische Urgeschichte, in: ZAW 38 (1919/20) 65-86.

Ehrhardt K.J., Alte Kultsteine und Opferplätze der finnischen Lappen im Gebiet des Juarisees und Jijäroi. Bericht einer Erkundungsfahrt des Deutschen Alpenvereins 1963, in: Anthropos 59 (1964) 843-848.

Ehrlich E.L., Der Traum im Alten Testament (BZAW 73), Berlin 1953.

" Traum, RGG 6 1001-1005.

" Die Haltung der Christen zum Judentum, in: Orientierung 9 (1973) 106f.

Eichrodt W., Religionsgeschichte Israels (Dalp-Taschenbücher 294 D), Bern 1969.

" Die Quellen der Genesis von neuem untersucht, Giessen 1916.

" Theologie des Alten Testamentes, Teil 1-3, Göttingen [8]1968, [5]1964.

Eising H., Zur Redaktion der Genesis, in: ZDMG 111 (1961) 387-388.

Eising H., Bild Gottes ohne Gottesbild, Bild-Wort-Symbol in der Theologie, hrg. von W. Heinen, Würzburg 1968, 35-54.

Eissfeldt O., Jave und Baal, KlSchr I 1-12 (PrJ 155 (1914) 257-270).

" Hexateuchsynopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt ..., Leipzig 1922, Darmstadt 1962.

" Der Gott Bethel, KlSchr I 206-233 (ARW 28 (1930) 1-30).

" Gott und die Götzen im Alten Testament, KlSchr II 266-273 (ThStKr 103 (1931) 151-160).

" Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 1), Halle 1932.

" Der Gott Tabor und seine Verbreitung, Kl Schr II 29-60 (ARW (1934) 14-41).

" Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat, KlSchr II 64-80 (Festschrift Beer, Stuttgart 1935, 19-40).

" Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3), Halle 1935.

" Religionsdokument und Religionspoesie, Religionstheorie und Religionshistorie, Ras Schamra und Sanchunjaton, Philo Byblius und Eusebius von Caesarea, KlSchr II 130-144 (ThBl 17 (1938) 185-197).

" Zur Frage nach dem Alter der phönizischen Geschichte des Sanchunjaton, KlSchr II 127-129 (FF 14 (1938) 251-252).

" Ras Schamra und Sanchunjaton, Halle 1939.

" Die Komposition der Bileam-Erzählung. Eine Nachprüfung von Rudolphs Beitrag zur Hexateuchkritik, KlSchr II 199-226 (ZAW 57 (1939) 212-241).

" Lade und Stierbild, in: ZAW 58 (1940) 190-215 (KlSchr II 282-305).

" Bestand und Benennung der Ras-Schamra-Texte, KlSchr II 330-355 (ZDMG 96 (1942) 507-539).

Eissfeldt O., Die Wohnsitze der Götter von Ras Schamra, KlSchr II 502-506 (FF 20 (1944) 25-27).

" El im ugaritischen Pantheon (BAL 98, Heft 4), Berlin 1951.

" Taautos und Sanchunjaton (SAB 1952, Heft 1), Berlin 1952.

" Art und Aufbau der phönizischen Geschichte des Philo von Byblos, KlSchr III 398-406 (Syria 33 (1956) 88-98).

" El and Yahweh, KlSchr III 386-397 (JSS 1 (1956) 25-37).

" Das Lied Moses Deut 32,1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Moseliedes (BAL 104, Heft 5), Berlin 1958.

" Die älteste Erzählung vom Sinaibund, KlSchr IV 12-20 (ZAW 73 (1961) 137-146).

" Sinaierzählung und Bileamsprüche, KlSchr IV 21-31 (HUCA 32 (1961) 179-190).

" Achronische, anachronische und synchronische Elemente in der Genesis, KlSchr IV 153-169 (Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch genootschap "Ex oriente Lux" 17 (1963) Leiden 1964, 148-164).

" Jahwe, der Gott der Väter, KlSchr IV 79-91 (ThLZ 88 (1963) 481-490).

" Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen- und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften, Tübingen [3]1964.

" Jakob-Lea und Jakob-Rahel, KlSchr IV 170-175 (Gottes Wort und Gottes Land, Festschrift H.W.Hertzberg, Göttingen 1965, 50-55).

" Neue keilalphabetische Texte aus Ras Schamra-Ugarit (SAB 1965, Heft 6), Berlin 1965.

" Das Gesetz ist zwischeneingekommen. Ein Beitrag zur Analyse der Sinai-Erzählung Ex 19-34, in: ThLZ 91 (1966) 1-6.

" Die Komposition der Sinaierzählung Ex 19-34, KlSchr IV 231-237 (SAB 113, Heft 1, Berlin 1966).

" Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage, in: OLZ 61 (1966) 213-218.

Eissfeldt O., Der kanaanäische El als Geber der den israelitischen Erzvätern geltenden Nachkommenschafts- und Landbesitzverheissung, in: WZHalle 12 (1968) 45-53 (Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 17, Heft 2/3 = Studia Orientalia in memoriam Caroli Brockelmann), (KlSchr V 50-62).

" Protektorat der Midianiter über ihre Nachbarn im letzten Viertel des 2. Jahrtausends v. Chr. (mit Beiträgen von W.F.Albright), in: JBL 87 (1968) 383-393.

Eliade M., Commentarii la Legenda Mesterului Manole, Bucuresti 1943.

" Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte (Wort und Antwort), Salzburg 1954.

" Patterns in Comparative Religion, New York 1958.

" Mythen, Träume und Mysterien (Wort und Antwort), Salzburg 1961.

Ellermeier F., Prophetie in Mari und Israel, Herzberg am Harz/ Jungfer 1968.

Elliger K., Chammanim = Masseben?, in: ZAW 57 (1939) 256-265.

" Der Sinn des Wortes chammān, in: ZDPV 66 (1943) 129-139.

" Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, in: ZThK 49 (1952) 121-143.

" Das Gesetz Levitikus 18, in: ZAW 67 (1955) 1-25.

" Der Jakobskampf am Jabbok. Gn 32,33ff als hermeneutisches Problem, in: ZThK 48 (1951) 1-31.

" Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II (ATD 25), Göttingen ^{6}1967.

" Leviticus (HAT I,4), Tübingen 1966.

Ellis P.F., The Yahwist, the Bible's First Theologian, Indiania 1968.

Énel, Les origines de la Genèse et l'Enseignement des Tempels de l'Ancienne Egypte, Paris 1963.

Englert S., La Tierra de Hotu Matu'a, Padre Las Casas 1948.

Engnell I., Methodological Aspects of Old Testament Study, in: VTS 7 (1960) 13-30.

Engnell I., Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Oxford [2]1967.

אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, א-ב, ירושלים 1970.

Erdmans B.D., The Composition of Numbers, in: OTS 6 (1949) 101-216.

Erlenmayer M.L., Über Schlangen-Darstellungen in der frühen Bildkunst des Alten Orients, in: AfO 23 (1970) 52-62.

Erman A., Ägyptische Religion (Handbücher der königlichen Museen zu Berlin), Berlin [2]1909.

Eusebius, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, hrg. von E.Klostermann, Leipzig 1904, Hildesheim 1966.

Evenari M./ Aharoni Y./ Shanan L./ Tadmor N.H., The Ancient Desert Agriculture of the Negev. III Early Beginnings, in: IEJ 8 (1958) 321-268.

Excavations in the Negev. Beer-Sheba and Tel Masos, Tel Aviv University, The Institute of Archaeology, Tel-Aviv und Ramat Aviv 1973.

Fabian J., Dream and Charisma. "Theories of Dreams" in the Jamaa-Movement (Congo), in: Anthropos 61 (1966) 544-560.

Faley R.J., The Kingdom of Priests (Diss. Pontificium Athenaeum Inter.), Rom 1960.

Faulhaber M., Psalm 29 (28)- ein Gerichtspsalm, in: BZ 2 (1904) 260-274.

Feigin S., Some Cases of Adoption in Israel, in: JBL 50 (1931) 186-200.

Fensham F.Ch., Thunder-Stones in Ugarit, in: JNES 18 (1959) 273-274.

" The Burning of the Golden Calf and Ugarit, in: IEJ 16 (1966) 191-193.

" New Light from Ugaritica V on Ex 32,17, in: JNWSL 2 (1972) 86-87.

Fernândez A., El herem biblico, in: Bibl 5 (1924) 3-25.

Ferwerda R., Le Serpent, le Noeud d'Hercule et le Caducée d'Hermès sur un Passage orphique chez Athênagore, in: Numen 20 (1973) 104-115.

Février J.G., Molchomor, in: RHR 143 (1953) 8-18.

" Un Sacrifice d'enfants chez les Numides, in: Annuaire de l'Institut de Philologie et Histoire Orientales et Slawes (Mélanges Isidore Lévy) 13 (1955) 161-171.

" Le vocabulaire sacrificiel punique, in: JA 243 (1955) 49-63.

" Remarques sur le grand Sacrifice dit de Marseille, in: Cahiers de Byrsa 8 (1958/59) 35-40.

" Essai de reconstruction du sacrifice molek, in: JA 248 (1960) 167-187.

" Essai de reconstruction du sacrifice molek, in: Anthropos 56 (1961) 956.

Fichtner J./ Foerster W., ὄφις, ThWNT 5 566-582.

Fichtner J., Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes, in: VT 6 (1956) 372-396.

" Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des Alten Testamentes, Festschrift F.Baumgärtel (Erlanger Forschungen A/10), Erlangen 1959, 24-40.

Finegan J., Light from the Ancient Past. The Archaeological Background of the Hebrew-Christian Religion, Princeton [3]1947.

Fohrer G., Die wiederentdeckte kanaanäische Religion, in: ThLZ 78 (1953)193-200.

" Das Buch Jesaja (ZB), Band I-III, Zürich-Stuttgart [2]1966, 1962, 1964.

" Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15 (BZAW 91), Berlin 1964.

" Sellin E., Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg [11]1969.

" Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.

" Zur Einwirkung der gesellschaftlichen Struktur Israels auf seine Religion, Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright, ed. by H.Goedicke, Baltimore-London 1971, 169-185.

Fontenrose J., Python, Berkeley-Los Angelos 1959.

Frankfort H., Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature, Chicago-London [6]1969, [7]1971.

Frank F., Tierleben in Palästina, in: ZDPV 75 (1959) 83-88.

Frazer Sir J.G., The Dying God (the golden Bough, Part III), London [3]1911.

Fredriksson H., Jahwe als Krieger, Diss. Lund 1945.

Freedman D.N., The Burning Bush, in: Bibl 50 (1969) 245-246.

Fretheim T.E., The Jacob Traditions. Theology and Hermeneutic, in: Interpretation 26 (1972) 419-436.

Freud S., Totem und Tabu, Wien 1913.

" Traumdeutung, Leipzig [6]1921.

Frick J., Der Traum und seine Deutung bei den Chinesen in Ch'ing-hai, in: Anthropos 49 (1954) 311-313.

Fritz V., Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten (Marburger Theologische Studien 7), Marburg 1970.

Froboese-Thiele F., Träume, eine Quelle religiöser Erfahrung, Göttingen 1957.

Frost H., The Stone-Anchors of Ugarit, in: Ug 6 (1969) 235-245.

Fruhstorfer K., Der ersten Menschen erste Nachkommen. Kapitel 4 der Genesis, Linz 1932.

" Abrahams Kinderopfer, in: ThPQ 89 (1936) 18-29.

Füglister N., Die Heilsbedeutung des Pascha (StANT 8), München 1963.

Fuss W., Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17 (BZAW 126), Berlin 1972.

Galbiati H., La struttura letteraria de Esodo (Editiones Paulinae), Rom 1956.

Gall A. von, Altisraelitische Kultstätten, Giessen 1898.

" Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner, Giessen 1918, Berlin 1966.

Galling K.,Der Altar in den Kulturen des Alten Orient. Eine archäologische Studie, Berlin 1925.

Galling K., Bethel und Gilgal, in: ZDPV 66 (1943) 140-155; 67 (1944/45) 21-43.

" Erwägungen zum Stelenheiligtum von Hazor, ZDPV 75 (1959) 1-13.

Gamer-Wallert I., Baum, heiliger, LÄ I 655-660.

Gardiner A.H., Hieratic Papyri in the British Museum (Chester Beatty Gift, III. Series, Vol. I, Text), London 1935.

" Ancient Egytpian Onomastica II, London 1947.

" Egyptian Grammar, Oxford-London [3]1969.

Gaster Th.H., Psalm 29, in: JQR 37 (1946/47) 55-65.

" Thespis. Ritual, Myth and Drama in Ancient Near East, New York 1966.

" Myth, Legend and Custom in the Old Testament. A Comparative Study with chapters from Sir J.G.Frazer's Folklore in the Old Testament, New York-Evanston 1969.

" Dreams (in the Bible), EnzJud VI 208f.

Gavazzi M., Zum Megalithentum Südosteuropas, in: Anthropos 60 (1965) 856-857.

George A., Le Sacrifice d'Abraham, Essai sur les diverses intentions de ses Narrateurs (Etudes de critique et d'histoire religieuse, Lyon 1948, 99-110.

Gese H., Bemerkungen zur Sinaitradition, in: ZAW 79 (1967) 137-154.

" Die Religionen Altsyriens (RdM 10,2), Stuttgart-Mainz-Berlin-Köln 1970,1-232.

" Der bewachte Lebensbaum und die Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: AOAT 18 (1973) 77-85.

Gesenius W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin-Göttingen-Heidelberg [17]1962 (Neudruck).

Giesebrecht F., Zur Hexateuchkritik. Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten, in: ZAW 1 (1881) 177-276.

Ginsberg H.L., The Ugaritic Texts, Jerusalem 1936.

" A Phoenician Hymn in the Psalter, Actes du 19e Congrès International des Orientalistes 1936, Rom 1938, 472-476.

Goettsberger J., Zu Gn 37,9-11, in: MVG 22 (1917) 71-78.

Goff B.L., Syncretism in the Religion of Israel, in: JBL 58 (1939) 151-161.

Goldammer K., Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft (Kröners Taschenausgabe 264), Stuttgart 1960.

Goldberg A.M., Das Buch Numeri (KK 11), Düsseldorf 1970.

Gordon C.H., The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets, in: BASOR 66 (1937) 25-27.

" Ugaritic Literature (SPIB 98), Rom 1949.

" Ugaritic Manual (AnOr 35), Rom 1955.

" Biblical Customs and the Nuzi Tablets, in: BA 3 (1940) 1-12.

" Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments, Zürich-Köln [2]1961.

" Ugaritic Textbook. Grammar, Texts in Transliteration, cuneidorm selections, Glossary, Indices (AnOr 38), Rom 1967.

Gorion Bin J., Die Sagen der Juden II, Frankfurt 1913.

Gottschalk W., Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung, Berlin 1919.

Gradwohl R., Die Verbrennung des Jungstiers, in: ThZ 19 (1963) 50-53.

Graesser C.F., Studies in Maṣṣēbôt, Diss. Harvard University 1969 (unveröffentlicht).

" Standing Stones in Ancient Palestine, in: BA 35 (1972) 34-63.

Graevenitz J. von, (Hrg.), Bedeutung und Deutung des Traumes in der Psychotherapie (Wege der Forschung 15), Darmstadt 1968.

Gray G.B., A Critical and Exegetical Commentary of Numbers (The International Critical Commentary, Ed. S.R.Driver, A.Plummer, C.A.Briggs), Edinburgh 1903.

" Sacrifice in the Old Testament, Oxford 1925.

Gray J., The Desert God 'Aṯtr in the Literature and Religion of Canaan, in: JNES 8 (1949) 72-83.

" The Rephaim, in: PEQ 84 (1949) 39-41.

Gray J., Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra, in: ZAW 62 (1949/50) 207-220.

" Canaanite Kingship in Theory and Practice, in: VT 2 (1952) 193-220.

" The Hebrew Conception of the Kingship of God, VT 6 (1956) 260-305.

" The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Revelance to the Old Testament (VTS 5), Leiden [2]1965.

" Hazor, in: VT 16 (1966) 26-52.

" Joshua, Judges and Ruth (The Century Bible), London-Edinburgh 1967.

" Sacral Kingship in Ugarit, in: Ug 6 (1969) 287-302.

" Kings I&II (Old Testament Library, Ed. P.Ackroyd, J.Barr, J.Bright, G.W.Wright), London [2]1970.

Greenaway R., Stonehenge and Midsummer, in: Man 53 (1953) 195-196.

Greenberg M., An other Look at Rachel's theft of Teraphim, in: JBL 81 (1962) 239-248.

Grelot P., Präsenz Gottes und Gemeinschaft mit Gott im Alten Bund, in: Conc 4 (1968) 721-727.

Gressmann H., Dolmen, Masseben und Napflöcher, in: ZAW 20 (1909) 113-128.

" Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen, Göttingen 1913.

" Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und nach ägyptischen Texten, in: BZAW 33 (1918) 191-216.

Grill S., Die Gewittertheophanie im Alten Testament (Heiligenkreuzer Studien 1), Wien 1931.

Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Grosse Ausgabe, Band I, Göttingen [6]1850.

Grollenberg L.A., Bildatlas zur Bibel, Gütersloh [1]1957.

Groot, J de, Palestijnsche Masseben. Opgerichte Steenen, Groningen 1913.

Gualdani D., Salmo 29 (28), in: Bibl 39 (1958) 478-485.

Guey J., Ksiba et à propos de Ksiba. Civitas Popthensis-Moloch et Molchomor, in: MAH 54 (1957) 67-107.

Guglielmo A. de, Sacrifice in the Ugaritic Texts, in: CBQ 17 (1955) 76-96.

Gunneweg A.H.J., Mose in Midian, in: ZThK 61 (1964) 1-9.

" Leviten und Priester (FRLANT 89), Göttingen 1965.

" Geschichte Israels bis Bar Kochba (Theologische Wissenschaft 2, hrg. von C.Andersen, W.Jetter, W.Joest u.a.), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972.

Gusinde M./ Sano Ch., Stone Circles in Norther Japan, in: Anthropos 55 (1960) 441-455.

Haag E., Der Mensch im Anfang. Die älteste Paradiesesvorstellung nach Gen 2-3 (Trierer theologische Studien 24), Trier 1970.

Haelvoet M., La Theophanie du Sinai, in: ETL 29 (1953) 374-397.

Häusler H., Die biblische Chronologie des 8. Jahrhundert vor Christus, in: Bibl 10 (1929) 257-274.

Halder A., Who were the Amorites?(Monographs on the Ancient Near East 1), Leiden 1971.

Halêvy J., Antinomies d'histoire religieuse, Le livre rêcent de M.Stade, in: RS 13 (1905) 199-250.314-351; 14 (1906) 50-82.108-155. 213-244.304-338; 15 (1907) 27-68.

Hansen D.P., A Bronze in the Semitic Museum of Harvard University, in: BASOR 146 (1957) 13-19.

Haran M., The Ark of the Covenant and the Cherubs, in: IEJ 9 (1959) 30-38.89-94.

" The Religion of the Patriarchs. An Attempt at a Synthesis, in: ASTI 4 (1965) 30-55.

" The Rise and Fall of Empire of Jeroboam ben Joash, in: VT 17 (1967) 266-297.

Harrelson W./ Anderson B.W./ Wright G.E., Shechem. "Navel of the Land", in: BA 20 (1957) 2-32.

Harry A./ Hoffner J., The Linquistic Origin of Teraphim, in: BS 495 (1967) 230-238.

Hatto A.T., Stonehenge and Midsummer. A new interpretation, in: Man 53 (1953) 101-106.

Haywood R.M., Ancient Greece and the Near East, New York 1964.

Heinisch P., Das Buch Exodus (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I,2, hrg. von F.Feldmann und H.Herkenne), Bonn 1934.

" Das Buch Numeri (Die Heilige Schrift des Alten Testaments II,1), Bonn 1936.

Heislbetz J., Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen (Quaestiones Disputatae 33), Freiburg-Basel-Wien 1967.

Helck W., Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, hrg. von C.Colpe und H. Dörrie, Band 2), München-Wien 1971.

Hellbardt H., (Rezension von Volz, Elohist), in: ThBl 12 (1933) 241-243.

Heller J., Namengebung und Namenbedeutung. Grundzüge der alttestamentlichen Onomatologie, in: EvTh 27 (1967) 255-266.

Helling F., Die Frühgeschichte des jüdischen Volkes, Frankfurt/M. 1947.

Hempel J., Jahwegleichnisse in der israelitischen Religion, in: ZAW 42 (1924) 74-104.

" Theophanie (II, im AT), RGG VI 841-843.

" Das Bild in Bibel und Gottesdienst, in: SGV 212 (1957).

Henke O., Zur Lage von Beth Peor, in: ZDPV 75 (1959) 155-163.

Henninger J., Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques, in: Revista do Museu Paulista N.S. 4 (1950) 389-432.

" Zur Herkunft eines islamischen Opfergebetes, in: Anthropos 45 (1950) 852-856.

" Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran (SNZM 10), Schöneck-Beckenried 1951.

" Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften (Gen 15,9ff), in: Bibl 34 (1953) 344-353.

" Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?, in: Anthropos 50 (1955) 81-148.

" Menschenopfer bei den Arabern, in: Anthropos 53 (1958) 721-805.

" Frühlingsfeste bei den Semiten (wird 1974 erscheinen).

Henry M.L., Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testamentes (Arbeiten zur Theologie 3), Stuttgart 1960.

Hentze C., Gods and drinking Serpents, in: HistRel 4 (1964) 179-208.

" Die Regenbogenschlange. Alt-China und Alt-Amerika, in: Anthropos 61 (1966) 258-266.

Herodotos, Erklärt von H.Stein, 1. Band, Berlin [6]1901.

Herrmann S., Israels Aufenthalt in Ägypten (SBS 40), Stuttgart 1970.

Hermisson H.J., Sprache und Ritus im Altisraelitischen Kult. Zur "Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965.

Hertzberg H.W., Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen [4]1968.

" Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen [4]1969.

Heyerdahl Th., Aku-Aku. Das Geheimnis der Osterinsel, Wien 1957.

Hillmann R., Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe, Halle 1965.

Hinz C., Feuer und Wolke im Exodus. Kritisch assistierende Bemerkungen zu J.Moltmanns Theologie der Hoffnung, in: EvTh 27 (1967) 76-109.

Hoffmann H.W., Zu einer neuen mathematischen Methode der Textscheidung. Kritische Anmerkungen, in: ZAW 87 (1966) 219-223.

Hoffmann G./ Gressmann H., Teraphim, Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien, in: ZAW 40 (1922) 75-137.

Hoffmon H.B., The Exodus, Sinai and the Credo, in: CBQ 27 (1965) 101-113.

Hoffner H., Hittite Tarpis and Hebrew Teraphim, in: JNES 27 (1968) 61-68.

Höfner M., Die vorislamischen Religionen Arabiens (RdM 10,2),Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970, 233-402.

Hoftijzer J., Die Verheissung an die drei Erzväter, Leiden 1956.

" Eine Notiz zum punischen Kinderopfer, in: VT 8 (1958) 188-192.

Hölscher G., Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten, Lund 1952.

Holt J.M., The Patriarchs of Israel, Nashville 1964.

Holzinger H., Einleitung in den Hexateuch, Leipzig 1893.

" Genesis (KHC 1), Tübingen 1898.

" Exodus (KHC 2), Tübingen 1900.

Homet M.F., Die Söhne der Sonne, Olten-Freiburg/Br. 1958.

Homer, Ilias, Odyssee, übertragen von J.H.Voss nach den Erstausgaben Hamburg 1793 und 1781, München (o.J.).

Hooke S.H., (Hrg.), Myth, Ritual and Kingship, Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel, Oxford 1958.

" Middle Eastern Mythology, Baltimore 1963.

Hopfner Th., Traum, PW VI 2233-2245.

Horst F., Gottes Recht, München 1961.

Hossfeld L./ Meyer I., Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (BB 9), Fribourg 1973 (zitiert nach dem Manuskript "Prophetie im Konflikt").

L'Hour J., L'alliance de Sichem, in: RB 69 (1962) 5-36. 161-184.350-368.

Hruby K., Die Deklaration des französischen bischöflichen Komitees für die Beziehung zum Judentum über die Stellung der Christen zum Judentum, in: Judaica 29 (1973) 46-54.

Huelle W., Die Steine von Carnac, Leipzig 1942.

Hupfeld H., Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, Berlin 1853.

Humbert G., Die neuere Genesis-Forschung, in: ThR 6 (1934) 147-160.

Hummel S., Heilige Berge in Tibet, in: Anthropos 52 (1957) 944-949.

" Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Gesar-Sage, in: Anthropos 60 (1965) 833-838.

Hvidberg F.F., Weeping and Laughter in the Old Testament, A Study of Canaanite-Israelite Religion, Kobenhavn 1962.

" The Canaanite Background of Gen I-III, in: VT 10 (1960) 285-294.

" -Hansen, Die Vernichtung des Goldenen Kalbes und der ugaritische Ernteritus,

Acta Orientalia, Ed. Societates Orientales Danica-Norvegica-Svecia 33, Copenhagen 1971.

Hyatt J.P., Yahweh as "the God of my Father", in: VT 5 (1955) 130-136.

Ilgen K.D., Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs, Halle 1798.

Iwry S., Maṣṣēbah and Bāmāh in 1 Q Isaiah[a] 6,13, in: JBL 76 (1957) 225-232.

Jacob E., Ras Shamra et l'Ancien Testament (CAB 12), Neuchâtel 1960.

" Théologie de l'Ancien Testament, Neuchâtel [2]1968.

Jacobsthal P., Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, Berlin 1906.

James E.O., Seasonal Feasts and Festivals, London 1961.

" The Tree of Life. An Archaeological Study (Studies in the History of Religion, Supplements to Numen 11), Leiden 1966.

Jaroŝ K., Der Elohist und das Menschenopfer. Zur Problematik von Gen 22 (Mag. Diss. Graz), Fribourg 1971 (ungedruckt).

Jastrow M., Die Religionen Babyloniens und Assyriens, I.Band, Giessen 1905.

" Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim, Band I-II, Israel 1972.

Jenks A.W., The Elohist and the North Israelite Traditions (Diss. Harvard), Cambridge 1964.

Jenni E./ Westermann C., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band I, München-Zürich 1971.

Jensen A.E., Feld-Terrassen und Megalithen, in: Anthropos 56 (1961) 285.

Jensen P., Die Götter כמוש und מלך und die Erscheinungsformen Kammus und Malik des assyrisch-babylonischen Gottes Nergal, in: ZA 8 (1934) 235-237.

Jepsen A., Die Reform des Josia (Erlanger Forschungen 10), 1959, 97-108.

Jeremias A., Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig [4]1930.

Jeremias J., Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10),

Neukirchen-Vluyn 1965.

Jeremias J., Das spätjüdische Deboralied, in: ZDPV 82 (1966) 136-138.

Jesi F., Rapport sur les Recherches relatives à quelques figurations du Sacrifice humain dans l'Egypte Pharaonique, in: JNES 17 (1958) 194-203.

Jettmar K., Megalithsystem und Jagdritual bei den Tardvölkern, in: Anthropos 56 (1961) 638-639.

" Die frühen Steppenvölker (Kunst der Welt, ihre geschichtlichen, soziologischen und religiösen Grundlagen), Baden-Baden 1964.

Jirku A., Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament, Leipzig 1912.

" Mantik in Altisrael, Diss. Rostock 1913.

" Materialien zur Volksreligion Israels, Leipzig 1914.

" Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel, in: ZAW 37 (1917/18) 109-125.

" Kanaanäische Psalmenfragmente in der vorisraelitischen Zeit Palästinas und Syriens, in: JBL 52 (1933) 108-120.

" Die Gesichtsmaske des Mose, in: ZDPV 67 (1944) 43-45.

" Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik, in: Bibl 34 (1953) 78-80.

" Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien, Halle 1956.

" Le Monde de la Bible (Grandes Civilisations de l'Antiquité, Collection dirigée par le Prof. H.Th.Bossert), Paris 1958.

" Doppelte Überlieferung im Mythus und Epos von Ugarit?, in: ZDMG 110 (1960) 20-25.

" Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras-Schamra-Ugarit, Gütersloh 1962.

" Der Mythos der Kanaanäer, Bonn 1966.

" Die Vorstellungen von Tod und Jenseits in den alphabetischen Texten von Ugarit, in: Ug 6 (1969) 303-308.

Johansons A., Das Bauopfer der Letten, in: Anthropos 59 (1964) 939.

Johnson A.R., The Cultic Prophet in Ancient Israel,

Cardiff 1944, [2]1962.

Joines K.R., The Serpent in the Old Testament (Diss. Southern Baptist Theological Seminary), Louisville 1967 (ungedruckt).

" Winged Serpents in Isaiah's Inaugural Vision, in: JBL 86 (1967) 410-415.

" The Bronze Serpent in the Israelite Cult, in: JBL 87 (1968) 245-256.

Joüon P.P., Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rom [2]1947.

Junker H., Das Allgemeine Priestertum, in: TThZ 56 (1947) 10-15.

" Traditionsgeschichtliche Untersuchung über die Erzählung von der Anbetung des goldenen Kalbes (Exodus XXXII), in: TThZ 60 (1951) 232-242.

Kaiser O., Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15, in: ZAW 70 (1958) 107-126.

" Der Prophet Jesaja 1-12 (ATD 17), Göttingen [2]1963.

" Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh 1969.

" Der Prophet Jesaja 13-39 (ATD 18), Göttingen 1973.

Kaj Birket-Smith, Geschichte der Kultur, Zürich 1946.

Kallai-Kleinmann Z., Notes on the Topography of Benjamin, in: IEJ 6 (1956) 180-187.

Kapelrud A.S., King and Fertility. A Discussion of II Sm 21,1-14 (Interpretationes ad VT pertinentes S.Mowinckel ... missae), Oslo 1955, 113-122.

" Nochmals Jahwä mālak, in: VT 13 (1963) 229-231.

" Israel. From the Earliest Times to the Birth of Christ, Oxford 1966.

" Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament, München-Basel 1967.

" The Violent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts, Oslo 1969.

" אביר , ThWAT 1 43-46.

" אבן , ThWAT 1 50-53.

Kaplan M.J., (Communication) in: RB 64 (1957) 242f; 67 (1960) 376f; 69 (1962) 401; 70 (1963) 577f; 72 (1965) 553f; 74 (1967) 87f.

Karageorghis V., Zypern (Archaeologia Mundi), München-Genf-Paris 1968.

Karge P., Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens (Archäologische und religionsgeschichtliche Studien, Collectanea Hierosolymitana I), Paderborn [2]1925.

Keel O., Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969.

" Zurück von den Sternen. Kritik und Situierung der These Erich von Dänikens (BB 7), Fribourg 1970.

" Küchler M., Synoptische Texte aus der Genesis, Band I-II (BB 8,1.2), Fribourg 1971.

" Teraphim, BL 1731f.

" Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha und die Etymologie von פסח , in: ZAW 84 (1972) 414-434.

" Das Vergraben der "fremden Götter" in Genesis XXXV 4b, in: VT 23 (1973) 305-336.

" Kanaanäische Riten auf ägyptischen Tempelreliefs (erscheint Ende 1974 in: VT).

Kees H., Der Götterglaube im alten Ägypten, Berlin [2]1956.

" Baumkult, RÄRG 82-87.

Keller C.A., Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 111 (1955) 163-165.

" Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden. Die Legenden um Sichem, in: ZAW 68 (1955) 143-154; Die Legende von Bethel, in: ZAW 68 (1955) 162-168.

" Offenbarung, BHH II 1329-1331.

Kenyon K.M. Archäologie im Heiligen Land, Neukirchen-Vluyn 1967.

" Jerusalem. Excavating 3000 Years of History, London 1967.

" Royal Cities of the Old Testament, New York 1971.

Kilian R., Der heilsgeschichtliche Aspekt in der elohistischen Geschichtstradition, in: ThGl 56 (1966) 369-384.

Kilian R., Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BBB 24), Bonn 1926.

" Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift, in: BiLe 7 (1966) 39-51.

" Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gn 22 (SBS 44), Stuttgart 1970.

Kingsbury E.C., The Theophany Topos and the Mountain of God, JBL 86 (1965) 205-210.

Kittel R., Die Bücher der Könige (HK I,5), Göttingen 1900.

" Geschichte des Volkes Israel, 2. Band, Das Volk in Kanaan. Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil (Handbücher der Alten Geschichte I Serie, 3. Abt.), Gotha [4]1922.

" Die Psalmen (KAT XIII), Leipzig 1929.

Kleimer, L'histoire du Serpent en Egypte ancienne et moderne, Kairo 1945.

Klein F.A., Mittheilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Felachen in Palästina, in: ZDPV 4 (1881) 57-84.

Knudtzon J.A., Die El-Amarna-Tafeln, 2 Bände, Aalen 1915, 1964.

Koch K., Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Levitikus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung (FRLANT 71), Göttingen 1959.

" Der Tod des Religionsstifters, in: KuD 8 (1962) 100-123.

" Die Sohnesverheissung an den ugaritischen Daniel, in: ZA NF 24 (1967) 211-221.

" Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen [2]1967.

" Der Katechet der Urzeit, (Wort in Welt, hrg. von K.Rahner u.a.), Bergen-Enkheim 1968, 31-44.

Köhler L., Theologie des Alten Testamentes, Tübingen [4]1966.

" Baumgartner W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958.

König E., Geschichte der alttestamentlichen Religion, Gütersloh [3.4]1924.

Koenig J., Aux origines des théophanies jahvistes, in: RHR 169 (1966) 1-36.

Kornfeld W., Der Moloch. Eine Untersuchung zur Theorie O.Eissfeldts, in: WZKM 51 (1948-1952) 287-313.

" Die Fruchtbarkeitskulte im Alten Testament, Festschrift F. Kardinal König, Wien 1965, 109-117.

" Das Buch Levitikus (KK 15), Düsseldorf 1972.

Kotalik F., Ras Šamra-Ugarit, Prag 1955 (Tschechisch).

Kraeling E.G., The Brooklyn Museum Aramaic Papyri, New Haven 1955.

Kramer S.N., The Sumerians, Chicago 1963.

Kraetzschmar R., Die Bundesvorstellung im Alten Testament, Marburg 1896.

Kraus H.J., Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels, in: VT 1 (1951) 181-199.

" Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes, München [2]1954.

" Psalmen, 2 Bände (BKAT XV,1.2), Neukirchen-Vluyn [3]1966.

" Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testamentes, Neukirchen-Vluyn [2]1969.

" Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn 1970.

Kremer A. von, Studien zur vergleichenden Culturgeschichte, vorzüglich nach arabischen Quellen I-II (SBAWW 120,3), Wien 1890; III-IV (SBAWW 120,8), Wien 1890.

Krickeberg W., Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas (RdM 7), Stuttgart 1961, 1-89.

Kümmel H.M., Ersatzkönig und Sündenböck, in: ZAW 80 (1968) 289-318.

Kuenen A., Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments (1,1), Leipzig 1887.

Küster E., Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIII,2), Giessen 1913.

Kuntz J.W., The Self-Revelation of God, Philadelphia 1967.

Kupper J.R., Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari, Paris 1957.

Kuschke A., Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des hl. Landes. Lehrkursus 1959, in: ZDPV 76 (1960) 8-49.

Kutsch E., Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes, in: ZThK 55 (1958) 1-35.

" Der Begriff ברית in vordeuteronomischer Zeit, Das ferne und nahe Wort, Festschrift L.Rost (BZAW 105), Berlin 1967, 133-143.

" Von ברית zu Bund, in: KuD 14 (1968) 159-182.

" "Bund" und Fest. Zu Gegenstand und Terminologie einer Forschungsrichtung, in: TQ 150 (1970) 299-320.

" Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament (BZAW 131), Berlin 1973.

" Das sogenannte "Bundesblut" in Ex XXIV 8 und Sach IX 11, in: VT 23 (1973) 25-30.

Laaf P., Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie (BBB 36), Bonn 1966.

Labuschagne C.J., Teraphim- a New Prosposal for its Etymology, in: VT 16 (1966) 115-117.

Ladd G.E., The Kingdom of God-Reign or Realm?, in: JBL 81 (1962) 230-238.

Lagrange M.J., Etudes sur les Religions sémitiques, Paris [2]1905.

Landersdorfer S., Die Bücher der Könige (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes III,2), Bonn 1927.

Langlamet F., Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain (Jos III-IV) (CRB 11), Paris 1969.

Largement R., La Religion Cananéenne, Histoire des Religions IV, publiée sous la direction de M.Brillant et R.Aigrain, O.O. und o.J., 177-199.

Lauha A., Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B LVI,1), Helsinki 1945.

Lauter J./ Fucks W., Mathematische Analyse des literarischen Stils, Mathematik und Dichtung, Versuche zur Frage einer exakten Literaturwissenschaft, hrg. von H.Krenzer u.a. (Sammlung Dialog),

München [3]1969, 107-122.

Leeuw G. van der, Phänomenologie der Religion, Tübingen [2]1956.

Lehmann K., Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Quaestiones Disputatae 38), Freiburg-Basel-Wien [2]1969.

Lehming S., Versuch zu Exodus XXXII, in: VT 10 (1960) 16-50.

Leibovitch J., Ancient Egypt, Cairo 1938.

Lerch D., Isaaks Opferung in der Auslegungsgeschichte, in: ThZ 5 (1949) 321-338.

" Issaks Opferung christlich gedeutet, Tübingen 1950.

Leroy M., Bull-Worship, in: AJSL 31 (1915) 229ff.

Letourneau Ch., L'évolution mythologique (Revue mensuelle de L'Ecole d'anthropologie), Paris 1891.

Levy G.R., Religions Conceptions of the Stone Age and their influence upon European thought, New York-Evanston 1963.

Lewy J., Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Band I-IV, Berlin-Wien [2]1924, Darmstadt 1963.

Lewy I., The Story of the Golden Calf reanalysed, in: VT 9 (1959) 318-322.

Lichtenstein M., Dream-Theophany and the E-Document, in: ANES 2 (1969) 45-54.

Lidzbarski M., Altsemitische Texte, 1. Heft, Kanaanäische Inschriften, Giessen 1907.

Lindblom J., Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion, in: HUCA 32 (1961) 91-106.

Lipińsky E., Yahwe mâlāk, in: Bibl 44 (1963) 405-460.

" La royaté de Yahwê dans la poésie et la culte de l'Ancien Israel, Brüssel 1965.

" Epiphanie de Baal-Haddi. RS 24.245, in: UF 3 (1971) 81-92.

Lods A., Israel, des origines au milieu du VIII[e] siècle (L'Evolution de l'humanité, dirigée par H.Berr), Paris 1930, 1969.

" The Prophets and the Rise of Judaism (The History of Civilisation, ed. by. C.K.Ogden), London [4]1961.

Löw I., Bemerkungen zu "Schwally's Idioticon", in: WZKM 10 (1896) 133-137.

Loewenstamm S.E., The Ugaritic Fertility Myth. The Result of a Mistranslation, in: IEJ 12 (1962) 87-88.

" Zur Traditionsgeschichte des Bundes zwischen den Stücken, in: VT 18 (1968) 500-506.

" The Killing of Mot in Ugaritic Myth, in: Orientalia 41 (1972) 378-382.

Loewenstein J., Neolitic Stone Gouges from Malay Archipelago and Their Northern Prototypes, in: Anthropos 52 (1957) 841-849.

Lohfink N., Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11(AnBibl 20),Rom 1963.

" Neue kanaanäische Götterbronzen und die Bibel, in: StZ 179 (1967) 62-64.

" Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gen 15 (SBS 28), Stuttgart 1967.

Lohse E., Die Texte aus Qumran, Hebräisch-Deutsch, Darmstadt 1971.

Loisy A., Essai historique sur le sacrifice, Paris 1920.

Long B.O., The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament (BZAW 108), Berlin 1968.

Loofs H., Zur Frage des Megalithentums im südöstlichen Hinterindien, in: Anthropos 56 (1961) 41-76.

" Ein Dolmen auf der Insel Tague (Süd-Vietnam)?, in: Anthropos 58 (1963) 560.

Loretz O., Texte aus Chagar Bazar und Tell Brak, Teil I, (AOAT 3), Neukirchen-Vluyn 1969.

Loud G., Megiddo II, Season of 1935-1939 by the Megiddo Expedition (OIP 62), Chicago 1948.

Loza J., Exode XXXII et la Redaction JE, in: VT 23 (1973) 31-55.

Maag V., Zum Hieros Logos von Beth-el, in: AsSt 3/4 (1951) 122-133.

" Jakob-Esau-Edom, in: ThZ 13 (1957) 418-429.

" Der Hirte Israels, in: SThU 28 (1958) 2-28.

" Malkût Jahwh, in: VTS 7 (1960) 129-153.

" Syrien-Palästina, Kulturgeschichte des Alten Orient, hrg. von H.Schmökel (Kröners Taschenausgabe 298), Stuttgart 1961.

Maag V., Jahwäs Begegnung mit der kanaanäischen Kosmologie, in: AsSt 18 (1965) 252-269.

" Sichembund und Vätergötter, in: VTS 16 (1967) 205-218.

Macalister R.A.S., The Excavation of Gezer 1902-1905 and 1907-1909, Band I-III, London 1912.

" Human Sacrifice (Semitic), ERE VI 862a-865a.

Macdonald D.B., Malā'ika, Encyclopédie de l'Islam, Dictionnaire Géographique, Ethnographique et Biographique des Peuples Musulmans, publié avec le Concours des Principaux Orientalistes par M.Th.Houtsma, A.J. Wensinck u.a., Tome III, Leiden-Paris 1936, 201-204.

Machly J., Die Schlange im Mythus und Cultus der classischen Völker, Basel 1867.

MacKenzie J.L., The Sacrifice of Isaac, in: Scripture 9 (1957) 79-94.

MacLaurin E.C.B., The Development of the Idea of God in Ancient Canaan, in: JHR 2 (1963) 277-294.

Mader R., Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker (Biblische Studien XIV,5-6), Freiburg 1909.

Magne J., Répétitions de mots et exegése de quelques Psaumes et du Pater, in: Bibl 39 (1958) 177-197.

Maisler B., Die Chronologie der Tempel in Beth-Sean (hebr.), in: BIES 16 (1951) 14-19.

Malamat A., The Period of the Judges, The World History of the Jewish People, Band III, Tel Aviv 1971, 129-163.

Malten L., Der Stier im Kult und Mythischen Bild, in: JdI 43 (1928) 90-139.

Mandelkern S., Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, Jerusalem-Tel Aviv [8]1969.

Mangenot E., Pentateuque, DB V 50-123.

Mannhardt W., Wald und Feldculte, Berlin 1875.

Margulis B., The Canaanite Origin of Psalm 29 Reconsidered, in: Bibl 51 (1970) 332-348.

" A Weltbaum in Ugaritic Literature?, in: JBL 90 (1971) 481-482.

Mariani B., Introductio in Libros Sacros, Vetus

Testamentum, Rom 1958.

Maringer J., Menschenopfer im Bestattungsbrauch Alteuropas, in: Anthropos 37-40 (1942-45) 1-112.

" Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa, Einsiedeln 1956.

Marsh J., The Book of Numbers (The Interpreter's Bible II, ed. by G.A. Buttrick u.a.), New York 1953.

Martin-Achard R., Actualité d'Abraham (Bibliothèque théologique), Neuchâtel 1969.

Masson D., Le Coran et la Révélation Judée-Chrêtienne, Tome I (Etudes Comparées, Ouvrage publ. avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique), Paris 1958.

Masson O., A propos d'un rituel hittite, in: RHR 137 (1950) 52-55.

Mauchline J., Gilead and Gilgal. Some reflections on the Israelite occupation of Palestine, in: VT 6 (1956) 19-33.

Mau-tsai Lin, Die Traumdeutung im Alten China, in: Anthropos 58 (1963) 915.

May R.M., Material remains of the Megiddo Cult (OIP 26), Chicago 1935.

Maybaum I., Die Opferung Isaaks, in: EvTh 17 (1957) 249-264.

Mayer R., Sünde und Gericht in der Bildersprache der vorexilischen Prophetie, in: BZ NF 8 (1964) 22-44.

Mayes A.D.H., Israel in the pre-monarchy Period, in: VT 23 (1973) 151-170.

Mazar B., The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite, in: JNES 24 (1965) 297-303.

McCarthy D.J., Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament (AnBibl 21), Rom 1963.

" Der Gottesbund im Alten Testament (SBS 13), Stuttgart [2]1967.

" The Symbolism of Blood and Sacrifice, in: JBL 88 (1969) 166-176.

McCown C.C., Hebrew High Places and the Cult Remains, in: JBL 69 (1950) 205-219.

McEvenue S.E., The Narrative Style of the Priestly Writer (AnBibl 50) Rom 1971.

Meek Th.J., Hebrew Origins, New York-London 1960.

Meier C.A., Antike Inkubation und moderne Psychotherapie (Studien aus dem C.G.Jung-Institut 1), Zürich 1949.

" Zeitgemässe Probleme der Traumforschung (Eidgenössische Technische Hochschule, Kultur- und Staatswissenschaftliche Schriften 75, hrg. von G.Guggenbühl u.a.), Zürich 1950.

Meier F., Das Myterium der Kaaba. Symbol und Wirklichkeit in der islamischen Mystik, in: ErJb 11 (1944) 187-214.

Mellaart J., Deities and Shrines of Neolithic Anatolia Excavations at Catal Hüyük 1962, in: Archaeology 16 (1963) 29-38.

Mellinkoff R., The Horned Moses in Medieval Art and thought, Berkeley-Los Angelos 1970.

Mendenhall G.E., Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburg 1955.

Mensching G., Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart 1959.

Merendino R.P., Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12-26 (BBB 31), Bonn 1969.

Mertens H.A., Kleines Handbuch der Bibelkunde, Düsseldorf 1969.

Mesnil du Buisson R. du, Etudes sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire Romain (Etudes préliminaires aux Religions orientales dans l'Empire Romain pub. par M.J. Vermaseren, Tome Quatorzième), Leiden 1970.

Metzger M., Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, in: UF 2 (1970) 139-158.

" Grundriss der Geschichte Israels (Neukirchener Studienbücher 2), Neukirchen-Vluyn [3]1972.

Metzinger A., Die Substitutionstheorie und das atl. Opfer mit besonderer Berücksichtigung von Lev 17,11, in: Bibl 21 (1940) 159-187.

Meyer E., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906.

Michalowski K., Ägypten. Kunst und Kultur, Freiburg-Basel-Wien 1969.

מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה, ספר במדבר, מאת צ.מ.רבינוביץ, ירושלים (בלי שנה).

Milik J.T., Le Sanctuaire de Ba'al Berit à Sichem, in: RB 66 (1950) 205-219.

Miller D.P.Jr., Fire in the Mythology of Canaan and Israel, in: CBQ 27 (1965) 156-261.

Minette de Tillesse G., Sections "tu" et sections "vous" dans le Deutéronome, in: VT 12 (1962) 29-87.

מקראות גדולות, שמות, ירושלים (בלי שנה).

Möhring E., Theophanien und Träume in der biblischen Literatur, Diss. Heidelberg 1914.

Moftah R., Die heiligen Bäume im alten Ägypten, Göttingen 1959.

" Die uralte Sykomore und andere Erscheinungsformen der Hathor, in: ZÄS 92 (1965) 40-47.

Mogk E., Die Menschenopfer bei den Germanen (Der Universität Leipzig zur Feier ihres 500 jährigen Bestehens im Jahre 1909 gewidmet von der Phil.-hist. Klasse der Königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Abhandlungen 57), Leipzig 1909, 601-643.

Montet P., L'Egypte et la Bible (CAB 11), Neuchâtel 1959.

Montgomery J.A./ Zellig S./ Harris, The Ras Shamra Mythological Texts, Philadelphia 1935.

Montgomery J.A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings (International Critical Commentary), Edinburgh 1951.

Moor J.C. de: Der mdl Baals im Ugaritischen, in: ZAW 78 (1966) 69-71.

" אשרה, ThWAT I 473-481.

Morenz S., Ägyptische Religion (RdM 8), Stuttgart 1960.

Morgan J.de, Mission scietifique en Perse, Paris 1900ff.

Morgenstern J., Biblical Theophanies, in: ZA 25 (1911) 139-193; 28 (1914) 15-60.

" Additional Notes on "Beena Marriage (Matriarchat) in Ancient Israel", in:

ZAW 49 (1931) 46-58.

Moriarty F.L., Numbers (The Jerome Biblical Commentary, ed. by K.E.Brown u.a., The Old Testament Vol. I), New Jersy-London (o.J.).

Morris R. et D., Men and Snakes, London 1965.

Moortgat-Correns U., Altorientalische Rollsiegel in der staatlichen Münzsammlung München, in: MüJdBK 3. F. 6 (1955) 7-27.

Moscati S., Geschichte und Kultur der semitischen Völker, Einsiedeln-Zürich-Köln 1961.

" Die Phöniker. Von 1200 vor Christus bis zum Untergang Karthagos (Kindlers Kulturgeschichte), Zürich 1966.

Mowinckel S., Le Décalogue (Etudes d'Histoire et Philosophie Religieuses), Paris 1927.

" Der Ursprung der Bileamsage, in: ZAW 48 (1930) 233-271.

" Psalmenstudien I-IV, 2 Bände, Amsterdam 1961, 1966.

" "Rahelstämme" und"Leastämme", in: BZAW 77 (1958) 129-150.

" Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage, Oslo 1964.

" Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch (BZAW 90), Berlin 1964.

Müller A., Esmun. Ein Beitrag zur Mythologie des Orientalischen Altertums (SBAWW 45), Wien 1864, 496-523.

Müller H.P., Die kultische Darstellung der Theophanie, in: VT 14 (1964) 183-191.

Müller M.W., Egyptiological Researches, Washington 1906.

Müller W., Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas, Die Religionen des Alten Amerika (RdM 7), Stuttgart 1961, 171-167.

Muilenberg J., The Birth of Benjamin, in: JBL 75 (1956) 194-201.

" The Form and Structure of the Covenant Formulation, in: VT 9 (1959) 347-365.

Mulder M.J., Kanaänitische Goden in het Oude Testament, Den-Haag 1965.

" Ba'al in het Oude Testament, Gravenhage 1962.

" בעל , ThWAT I 706-727.

Musil A., Arabia Petraea, 3 Bände, Wien 1907-1908.

Muszyński H., Sacrificium fundationis in Jos 6,26 et I Reg 16,34?, in: VD 46 (1968) 259-274.

Neff R.W., The Birth and Election of Isaac in the Priestly Tradition, in: BR 15 (1970) 5-18.

Negbi O., A Canaanite Bronze Figurine from Tel Dan, in: IEJ 14 (1964) 270-271.

" Dating some Groups of Canaanite Figurines, in: PEQ 100 (1968) 45-55.

Negev A., Hrg., Archaeological Encyclopedia of the Holy Land, Jerusalem 1972.

Neiman D., PGR. A Canaanite Cult-Object in the Old Testament, in: JBL 67 (1948) 55-60.

Neuville R., La Necropole Megalithique d'el-'Adeimeh, in: Bibl 11 (1930) 249-265.

Nicholson E.W., Deuteronomy and Tradition, Oxford 1967.

Nielsen D., Ras Šamra Mythologie und biblische Theologie (AKM 21,4), Leipzig 1936.

Nielsen E., Shechem. A Traditio-Historical Investigation, Kopenhagen 1955.

" The Burial of the Foreign Gods, in: StTh 8 (1955) 103-122.

" Die Religion des alten Israel, Handbuch der Religionsgeschichte II, 61-148.

Nikolsky N.M., Pascha im Kult des jerusalemischen Tempels, in: ZAW 45 (1927) 171-190.241-253.

North Ch.R., The Essence of Idolatry, in: BZAW 77 (1958) 151-160.

" The Hivites, in: Bibl 54 (1973) 43-62.

Noth M., Das System der zwölf Stämme (BWANT 4,1), Stuttgart 1930, Darmstadt 1966.

" Der Wallfahrtsweg zum Sinai (4 Mose 33), in: PJ 36 (1940) 5-28.

" Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzung und ihr Sinn (SKG 17,2), Halle 1940 (Gesammelte Studien zum Alten Testament, Theologische Bücherei 6, München [2]1960, 9-141).

" Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes, I Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen, in: PJ 37 (1941) 40-101.

Noth M., Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (SKG 18), Halle 1943, 43-266, Darmstadt [3]1967.

" Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab, in: ZAW 60 (1944) 11-57.

" Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, Darmstadt 1960.

" Das Buch Josua (HAT I,7), Tübingen [2]1953.

" Amt und Berufung im Alten Testament (Bonner Akademische Reden 19), Bonn 1958.

" Zur Anfertigung des goldenen Kalbes, in: VT 9 (1959) 419-422.

" Gilead und Gad, in: ZDPV 75 (1959) 14-73.

" Die Welt des Alten Testamentes. Einführung in die Grenzgebiete der Alttestamentlichen Wissenschaft (Sammlung Töpelmann, 2. Reihe, Theologische Handbücher 3), Berlin [4]1962.

" Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 8), Göttingen 1966.

" Das zweite Buch Mose, Exodus (ATD 5), Göttingen [4]1968.

" Geschichte Israels, Göttingen [7]1969.

Nötscher F., Prophetie im Umkreis des alten Israel, in: BZ NF 10 (1966) 161-197.

Nyberg H.S., Deuteronomium 33,2-3, in: ZDMG 92 (1938) 320-344.

Obermann J., Votive Inscriptions from Ras Shamra, in: JAOS 61 (1941) 31-45.

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, hrg. von den Deutschen Bischöfen, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem evangelischen Bibelwerk, erarbeitet nach den Weisungen der ökumenischen Übersetzungskommission von K.D.Fricke und B.Schwank, Stuttgart 1971.

Oepke A., ὄναρ, ThWNT V 220-238.

Oldenburg U., The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion (Supplements ad Numen II,3), Leiden 1969.

Oldfield-Howey M., The Encircled Serpent, New York 1955.

Oldham C.F., The Sun and the Serpent, London 1905.

Oliva M-. Jacob en Betel. Vision y Voto (Gn 28,10-22). Estudio redaccional sobre la fuente E, Diss. Päpstliches Bibelinstitut, Rom 1973 (ungedruckt).

Oppenheim A.L., The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream-Book (Transactions of the American Philosophical Society, New Series Vol. 46, Part 3), 1956.

אופנהיים, חלום, אנציקלופדיה מקראית ג 143-149.

Otto E., Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, Leipzig 1938.

Otto W.F., Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt, [2]1958, Darmstadt 1962.

Ottosson M., Gilead. Tradition and History (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 3), Lund 1969.

Ovide, Oevres complètes (Collection des Auteurs Latins, pub. sous la Direction de M.Nisard), Paris 1838.

Påkozdy L.M.von, Theologische Redaktionsarbeit in der Bileamperikope, in: BZAW 77 (1961) 161-176.

Parrot A., Les fouilles de Mari. Premiere Campagne (Hiver 1933-1934), in: Syria 16 (1935) 117-140.

" Les Fouilles de Mari, Neuviénne Campagne (Automne 1953), in: Syria 31 (1954) 151-171.

" Babylone et l'Ancien Testament (CAB 8), Neuchâtel 1956.

" Le Musée du Louvre et la Bible (CAB 9), Neuchâtel 1957.

" Bible et Archéologie. Déluge et Arche de Noé, La Tour de Babel (CAB 1-2), Neuchâtel 1970.

" Ninive et l'Ancien Testament (CAB 3), Neuchâtel 1970.

Patai R., The Goddess Asherah, in: JNES 24 (1965) 37-52.

Pavlovsky G., De Religione Canaanaeorum tempore occupationis Israeliticae, in: VD 27 (1949) 143-163.193-205.

Pax E., ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ.Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie (Münchner Theologische Studien I, 10), München 1955.

" Studien zur Theologie von Ps 29, in: BZ NF 6 (1962) 93-100.

Pedersen J., Israel. Its Life and Culture I-II, London-Kopenhagen 1926.

" Kanaanäische Religion, Handbuch der Religionsgeschichte, hrg. von J.P. Asmussen und J. Læssøe, Band II, Göttingen 1972, 33-59.

Perdue L.G., The Making and Destruction of the Golden Calf - A Reply, in: Bibl 54 (1973) 237-246.

Perlitt L., Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969.

Perrot J., Les représentations de l'arbres sacrés sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam, Paris 1937.

Peters N., Hiels Opfer seiner Söhne beim Wiederaufbau Jerichos, in: ThGl 1 (1909) 21-32.

Petuchowski J.J., Nochmals zur Anfertigung des 'goldenen Kalbes', in: VT 10 (1960) 74.

Pfeifer G., Entwöhnung und Entwöhnungsfest im Alten Testament, in: ZAW 84 (1972) 341-347.

Pirenne J., La Societé Hébraique, d'Après la Bible (Civilisations Antiques), Paris 1965.

Plastaras J., Und rettet sie aus Ägypten (BF 5), Stuttgart 1970.

Plath S., Furcht Gottes. Der Begriff "Furcht" im Alten Testament (Arbeiten zur Theologie II, 2), Stuttgart 1963.

Plein I., Erwägungen zur Überlieferung von I Reg 11,26-14,20, in: ZAW 78 (1966) 8-24.

Plinius Secundus, Nat. Hist., LUGDVNI MDXXXVII.

Plöger J.G., Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (BBB 26), Bonn 1967.

Pope M.H., El in the Ugaritic Texts (VTS 2), Leiden 1955.

Porter J.R., The Background of Joshua III-V, in: SEA 36 (1971) 5-23.

Preuss H.D., Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971.

Pritchard J., Palestine Figurines in Relation to certain Goddess, Known through Literature, 1943.

" Die Archäologie und das Alte Testament, Wiesbaden (o.J.).

Procksch O., Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle, Leipzig 1906.

" Die Genesis (KAT I,3), Leipzig-Erlangen [3]1924.

Pury A. de, Promesse divine et Legende Culturelle dans le Cycle de Jacob. Une étude à propos de Genèse 28, Diss. Neuchâtel 1972 (erscheint in EB).

Quell G., Die Auffassung des Todes in Israel, Leipzig-Erlangen 1925, Darmstadt 1967.

Quellette J., The yāṣia' and the ṣelā^c^ōt. Two mysterious structures in Salomon's Temple, in: JNES 31 (1972) 187-191.

Rad G. von, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT IV, 26), Stuttgart 1938 (Gesammelte Studien zum Alten Testament, Theologische Bücherei 8, München 1958, 9-86).

" Mose. Wege in die Bibel, Göttingen 1940.

" Die Josephsgeschichte (BSt 5), Neukirchen [4]1964.

" Theologie des Alten Testamentes, 2 Bände, München 1962, 1965.

" Das erste Buch Mose, Genesis (ATD 2-4), Göttingen [8]1967.

" Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium, (ATD 8), Göttingen [2]1968.

" Das Opfer des Abraham (Kaiser Traktate 6), München 1971.

" כבוד im AT, ThWNT II 240-245.

Rahner K., Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Schriften zur Theologie 5), Zürich-Einsiedeln [2]1968, 136-158.

" Vorgrimler H., Kleines Theologisches Wörterbuch (Herder-Bücherei 108/109), Freiburg-Basel-Wien 1961.

Rainey A.F., Organized Religion at Ugarit, in: CNFI 15 (1964) 16-24.

Redford D.B., A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)(VTS 20), Leiden 1970.

Reed W.L., The Asherah in the Old Testament, Fort Worth (Texas) 1949.

Renckens H., De Godsdienst van Israel (De Godsdiensten der Mensheid), Roermond 1963.

Rendtorff R., Zum Gebrauch der Formel n^{e}'um Jahwe im Jeremiabuch, in: ZAW 67 (1955) 27-37.

" Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem, in: ThLZ 88 (1963) 735-746.

" El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion, in: ZAW 78 (1966) 277-292.

" Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn 1967.

Renz B., Der Orientalische Schlangendrache. Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies, Augsburg 1930.

Resch A., Der Traum im Heilsplan Gottes. Deutung und Bedeutung des Traumes im Alten Testament, Freiburg-Basel-Wien 1964.

Reventlow H., Gebot und Predigt im Dekalog, Gütersloh 1961.

" Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Gn 22 (BSt 53), Neukirchen-Vluyn 1968.

Reymond P., L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament (VTS 6), Leiden 1958.

Ricciotti G., Geschichte Israels, Band I, Wien 1953.

Richter W., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18), Bonn 1963.

" Traum und Traumdeutung im Alten Testament, Ihre Form und ihre Verwendung, in: BZ NF 7 (1963) 202-220.

" Urgeschichte und Hoftheologie, in: BZ NF 10 (1966) 96-105.

" Die Überlieferungen um Jephtah, Ri 10,17-12,6, in: Bibl 47 (1966) 485-556.

" Beobachtungen zur Systembildung in der alttestamentlichen Literatur an Hand des "Kleinen Geschichtlichen Credo", Wahrheit und Verkündigung, Festschrift M.Schmaus, 1967, 175-212.

Ring G.C., Gods of the Gentiles, Non-Jewish Cultural Religions of Antiquity, Milwaukee 1938.

Ringgren H., Israelitische Religion (RdM 26), Stuttgart 1963.

" Literarkritik, Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte. Erwägungen zur Methodenfrage der alttestamentlichen Exegese, in: ThLZ 91 (1966) 641-650.

" Sprüche, Prediger, Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther (ATD 16), Göttingen [2]1967.

Robinson H.Th., Die zwölf Kleinen Propheten (HAT I, 14), Tübingen [3]1964.

Röder G., Ägypter und Hethiter (AO 20), Leipzig 1919.

Ross W., Is Betin the Bethel of Jeroboam?, in: PEQ 73 (1941) 22-27.

Rössler E., Jahwe und Götter im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk, Diss. Bonn 1966.

Rost L., Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen, in: ZThK 53 (1956) 1-10.

" Erwägungen zum israelitischen Brandopfer, in: BZAW 77 (1958) 177-183.

" Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit?, in: ThLZ 85 (1960) 721-724.

Rothenberg B., Excavations at Timna, in: ZDPV 82 (1966) 124-135.

" Un temple égyptien découvert dans la Arabah, in: BTS 123 (1970) 1-9.

" Timna. Valley of the Biblical Copper Mines (New Aspects of Antiquity, ed. by Sir M.Wheeler), Aylesbury 1972.

Routledge C.S., The Mystery of Easter Island, London 1920.

Rowe A., The Topography and History of Beth-Shan with Details of the Egyptian and other Inscriptions found on the Site (PPS 1), Philadelphia 1930.

" The Four Canaanite Temples of Beth-Shan (PPS II,1), Philadelphia 1940.

Rowley H.H., Zadok and Nehushtan, in: JBL 58 (1939) 113-141.

" From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archaeology (The Schweich Lectures of the British Academy 1948),

London [5]1965.

Rowley H.H., From Moses to Qumran (Studies in the Old Testament), New York 1963.

Roy D., The Megalithic Culture of the Khasis, in: Anthropos 58 (1963) 520-556.

Rudolph W., Der "Elohist" von Exodus bis Josua (BZAW 68), Berlin 1938.

" Jeremia (HAT I, 12), Tübingen [3]1968.

" Hosea (KAT XIII, 1), Gütersloh 1966.

Ruppert L., Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen (StANT 11), Würzburg 1965.

" Synoptische Übersicht über die drei grossen Erzählfäden des Hexateuch J,E und P . Gn 1 - Ri 1 ausser Dt 1-30, Wort und Botschaft, hrg. von J.Schreiner, Würzburg 1967, 383-388.

" Der Elohist. Sprecher für Gottes Volk, Wort und Botschaft, Würzburg 1967, 108-117.

" Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea, in: Bibl 52 (1971) 488-504.

" Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomistischer Tradition, in: VT 22 (1972) 55-63.

Ruprecht E., Die Frage nach den vorliterarischen Überlieferungen in der Genesisforschung des ausgehenden 18. Jahrhunderts, in: ZAW 84 (1972) 293-314.

Rychmans G., Le Sanctuaire d'Allat a Iram, in: RB 43 (1934) 572-591.

Sabourin L., Priesthood. A Comparativ Study, Studies in the History of Religions (Supplements to Numen XXV), Leiden 1973.

Sainéau L., Les rites de construction d'aprês la poesie populaire de l'Europe orientale, in: RHR 45 (1902) 359-369.

Saller S., Sacred Places and Objects of Ancient Palestine, in: FrancLA 14 (1963/64) 161-228.

Sasson J.M., Bovine Symbolism in the Exodus Narrative, in: VT 18 (1968) 380-387.

Satori P., Über das Bauopfer, in: ZE 30 (1898) 1-54.

Savignac M.R./ Horsfield G., Le Temple de Ramm, in: RB 44 (1935) 245-278.

Sawyer J.F.A./ Strange J., Notes on the Keret-Text, in: IEJ 14 (1964) 96-98.

Saydon P.P., The Conative Imperfect in Hebrew, in: VT 12 (1962) 124-126.

Schachermeyer F., Hörnerhelme und Federkronen als Kopfbedeckung bei den Seevölkern der ägyptischen Reliefs, in: Ug 6 (1969) 451-459.

Schaeffer C.F.A., Les Fouilles de Ras-Shamra-Ugarit. Sixième Campagne (Printemps 1934), Rapport Sommaire, in: Syria 16 (1935) 141-176.

" Les Fouilles de Ras-Shamra-Ugarit. Neuvième Campagne (Printemps 1937), in: Syria 19 (1938) 193-255,313-334.

" Nouveaux Témoignages du Culte de El et de Baal a Ras-Shamra-Ugarit et Ailleurs en Syrie-Palestine, in: Syria 43 (1966) 1-19.

Schamberger A., Das Menschenopfer im Alten Testament (Beilage zum Jahresbericht des Königlichen Stiftsgymnasiums in Zeitz, Schuljahr 1911/12), Zeitz 1912.

Scharbert J., Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (Quaestiones Disputatae 23/24), Freiburg-Basel-Wien 1964.

" Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen (SBS 19), Stuttgart 1966.

" Offenbarung, Tradition und Schrift im Pentateuch, in: MThZ 18 (1967) 93-118.

Schedl C., Geschichte des Alten Testamentes, Band IV, Innsbruck-Wien-München 1962.

" Thesenanschlag zu den Pentateuchquellen, in: ThPQ 113 (1965) 170-177.

" "Das sind die Zeugungen". Der Schlüssel zu den Genesisquellen, in: FF 38 (1965) 239-241.

" Der gestaltlose Gott und das Wort. Kritische Pentateuchgedanken, in: ThPQ 119 (1971) 159-164.

Schickelberger F., Alttestamentlicher Glaube in der Begegnung mit den Religionen seiner Um-

welt. Modelle der theologischen Auseinandersetzung, in: verbum svd (14) 1973 85-94.

Schlobies H.M., Der akkadische Wettergott in Mesopotamien (Diss. Berlin), Leipzig 1925.

Schlögl N., Das Wort m o l e k in Inschriften und Bibel, in: WZKM 45 (1938) 203-211.

Schlüngel-Straumann H., Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten (SBS 60), Stuttgart 1972.

Schmid H., Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem, in: ZAW 67 (1955) 168-197.

" Mose. Überlieferung und Geschichte (BZAW 110), Berlin 1968.

Schmidt M., Kleine Nachlese zu Isaaks Opferung, in: ThZ 8 (1952) 465-471.

Schmidt W., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie, Band 7, 3. Abteilung, Die Religionen der Hirtenvölker I, Die Afrikanischen Hirtenvölker, Hamiten und Hamitoiden, Münster 1940.

Schmidt W.H., Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW 80) Berlin [2]1966.

" Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses (Neukirchener Studienbücher 6), Neukirchen-Vluyn 1968.

Schmidtke F., Die Einwanderung Israels in Kanaan, Breslau 1933.

" Träume, Orakel und Totengeister als Künder der Zukunft in Israel und in Babylonien, in: BZ NF 11 (1967) 240-246.

Schmitt G., Der Landtag von Sichem (Arbeiten zur Theologie I, 15, hrg. von A. Jepsen u.a.), Stuttgart 1964.

" Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Bewohner des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung (WMANT 91), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970.

Schmitt H.Ch., Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972.

Schmökel H., Zur Datierung der Pentateuchquelle J, in: ZAW 62 (1950) 319-321.

" Assur und Babylon, Zürich 1955.

" Auf den Spuren den Alten Orient. Archäologische Funde und Forschungen 1960/62, in: WoWa 18 (1963) 682-691.

Schneider N., Melchom, das Scheusal der Ammoniter, in: Bibl 18 (1937) 337-343.

Schnutenhaus F., Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament, in: ZAW 76 (1964) 1-22.

Schonten J., De Slangestaf van Asklepios als symbool v. d. Geneeskunde, Utrecht 1963.

Schreiner J., Die Entwicklung des israelitischen "Credo", in: Conc 2 (1966) 757-762.

" Mose, der Mann Gottes, in: Bibl 48 (1967) 94-110.

" Zur Geschichte der alttestamentlichen Exegese. Epochen, Ziele, Wege, Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, hrg. von J.Schreiner, Würzburg 1971, 1-17.

Schreiner P., Die Heiligkeit der Religionen und die Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils, in: ZM 56 (1972) 108-122.

Schrey H.H., Die alttestamentliche Forschung der sogenannten Uppsala-Schule, in: ThZ 7 (1951) 321-341.

Schuhmacher G., Tell es Mutesellim I, Fundbericht, Leipzig 1908.

Schulte H., ... bis auf diesen Tag. Der Text des Jahwisten, des ältesten Geschichtsschreibers der Bibel, Hamburg-Bergstedt 1967.

Schultze H., Die Grossreichsidee Davids wie sie sich im Werk des Jahwisten spiegelt, Diss. Mainz 1952.

Schunck K.D., Bemerkungen zur Ortliste von Benjamin, in: ZDPV 78 (1962) 143-158.

" Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte einer israelitischen Stammes (BZAW 86), Berlin 1963.

" Zentralheiligtum, Grenzheiligtum und "Höhenheiligtum" in Israel, in: Numen 18 (1971) 132-140.

Schuster M., Kopfjagd in Indonesien, Diss. Frankfurt 1956 (unveröffentlicht).

Schwally F., Semitische Kriegsaltertümer, 1. Heft, Der Heilige Krieg im alten Israel, Leipzig 1901.

Scott R.B., A Kingdom of Priests. Ex 19,6, in: OTS 8 (1956) 213-229.

Seeligmann I.L., Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung, in: ThZ 18 (1962) 305-325.

Seele,K.C.,Horos on the Crocodiles, in: JNES 6 (1947)43-52.

Segal M.H., The Composition of the Pentateuch (Scripta Hierosol. 8), Jerusalem 1961, 68-114.

" The Pentateuch its Composition and its Autorship and other Biblical Studies, Jerusalem 1967.

Sellin E., Tell Ta'annek I, Wien 1904.

" Die Masseben des El-Berit in Sichem, in: ZDPV 51 (1928) 119-123.

Selms A. van, Marriage and Family Life in Ugaritic Literature (POS I), London 1954.

" The Canaanites in Genesis, in: OTS 12 (1958) 182-213.

Seters J. van, Jacob's Marriages and Ancient Near East Customs. A Reexamination, in: HThR 62 (1969) 377-395.

" The Terms "Amorite" and "Hittite" in the Old Testament, in: VT 22 (1972) 64-84.

Sethe K., Osiris und die Zeder von Byblos, in: ZÄS 47 (1910) 71-73.

Syrig H., Antiquités syrienne. Héraclès-Nergal, in: Syria 24 (1944/45) 62-80.

Seebass H., Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan (BZAW 98), Berlin 1966.

Siegmund G., Der Traum, in: PhJB 58 (1948) 219-276.

" Rausch und Religion, in: ZR 49 (1965) 198-206.

Simpson C.A., The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Pre-deuteronomic Narration of the Hexateuch, Oxford 1948.

Skinner J., A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (The International Critical Commentary), Edinburgh [2]1912.

Smend R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Berlin [2]1899.

Smend R., Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, Berlin 1912.

Smend R. (Jun.), Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels (FRLANT 84), Göttingen ²1963.

" Biblische Zeugnisse. Literatur des Alten Israel (Fischer Bücherei 817), Frankfurt 1967.

Smith W.R., Die Religion der Semiten, Tübingen ²1899, Darmstadt 1966.

Snaith N.H., The Cult of Molech, in: VT 16 (1966) 123-124.

Snijders L.A., Genesis XV, in: OTS 12 (1958) 261-279.

Soden W. von, (Rezension zu Eissfeldts "Molk als Opferbegriff"), in: ThLZ 61 (1936) 45-46.

" Zur Stellung des "Geweihten" (qdŝ) in Ugarit, in: UF 2 (1970) 329-300.

Soggin J.A., Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts, in: ZAW 78 (1966) 179-204.

" Die Geburt Benjamins, in: VT 11 (1961) 432-440.

" Keh-kll: osservazione sull'uso di due radici in ebraico biblico, in: Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 32 (1972) 366-371.

Soisalon-Soininen I., Die Urgeschichte im Geschichtswerk des Jahwisten, in: Temenos 6 (1970) 130-141.

Speiser E.A., Genesis (The Anchor Bible 1), New York 1964.

Sperber A., The Bible in Aramaic, Vol. I, The Pentateuch according to Targum Onkelos, Leiden 1959.

Spiess K., Die zweifache Herkunft des Lebensbaummotives in der europäischen Volkskunst, in: Anthropos 52 (1957) 288-289.

Sprockhoff E., Die nordische Megalithenkultur, Berlin 1938.

Stamm J.J., Elia am Horeb, Festschrift Vriezen, Wageningen 1966, 327-334.

Stein B., Der Engel des Auszugs, in: Bibl 19 (1938) 286-307.

Stendebach F.J., Der Mensch wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah, Stuttgart 1972.

Stendebach F.J., Das Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten, in: BZ NF 17 (1973) 29-38.

Sternberg G., Bethel, in: ZDPV 38 (1915) 1-40.

Stieglecker G., Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn 1962.

Stoebe H.J., Grenzen der Literarkritik im Alten Testament, in: ThZ 18 (1962) 385-400.

Stockton E., Sacred Pillars in the Bible, in: ABR 20 (1972) 16-32.

Stöhr W./ Zoetmulder P., Die Religionen Indonesiens (RdM 5,1), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965.

Stolz F., Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon, in: ZAW 84 (1972) 141-156.

" Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel (AThANT 60), Zürich 1972.

Strack H.J./ Billerbeck P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1. Doppelband, Das Evangelium nach Matthäus, München [2]1956.

Strauss H., Zur Auslegung von Ps 29 auf dem Hintergrund seiner kanaanäischen Bezüge, in: ZAW 82 (1970) 91-102.

Stroete J., Exodus, Roermond 1966.

Tafel L., Cassius Dios Römische Geschichte, Band I-III, Stuttgart 1831,1837,1839.

Tfinkdji J., Essai sur les souges et l'art de les interpréter (oniricritie) en Mésopotamie, in: Anthropos 8 (1913) 505-525.

Thiel W., Hēfēr b^{e}rît. Zum Bundbrechen im Alten Testament, in: VT 20 (1970) 214-229.

Thompson J.A., The Cultic Credo and the Sinai Tradition, in: The Reformed Theological Review 27 (1968) 51-64.

Thompson P.E.S., The Yahwist creation Story, in: VT 21 (1971) 197-208.

Tocci F.M., Hazor nell'età de medio e del tardo bronzo, in: RSO 37 (1962) 1-59.

Torczyner I.H., אביר kein Stierbild, in: ZAW 39 (1921/22), 296-300.

" The Lachish Letters, London 1938.

Tournay R., En Marge d'un traduction des psaumes, in: RB 63 (1956) 161-181.

Tournay R., Le nom du "Buisson ardent", in: VT 7 (1957) 410-413.

Trumball, The Blood Covenant, New York 1885.

Vanel A., L'iconographie du Dieu de l'orage dans le Proche-Orient Ancien Jusqu'au VII[e] siècle avant J.-C. (CRB 3), Paris 1965.

Vanggaard Th., Phallos. Symbol und Kult in Europa, München 1971.

Vaulx J. de, Les Nombres (Sources Bibliques), Paris 1972.

Vaux R. de, (Rezension zu Eissfeldts "Molk als Opferbegriff"), in: RB 45 (1936) 278-282.

" Notes d'Histoire et de Topographie transjordaniennes, in: RB 50 (1941) 16-47.

" Le schisme religieux de Jéroboam I[er], in: Ang 20 (1943) 77-91.

" A propos du second centenaire d'Astruc Réflections sur l'état actuel de critique du Pentateuque, in: VTS 1 (1953) 182-198.

" (Zu "Eissfeldts Molk als Opferbegriff"), in: RB 62 (1955) 609-610.

" Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 2 Bände, Freiburg-Basel-Wien 1964, 1966.

" Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen, Leipzig 1960.

" Les Sacrifices de l'Ancien Testament (CRB 1), Paris 1964.

" Die Patriarchenerzählungen und die Geschichte (SBS 3), Stuttgart [2]1968.

" Histoire Ancienne d'Israel, Des Origins A, L'Installation en Canaan (EB), Paris 1971.

" Sur l'Origine Kénite ou Madianite du Yahvisme, in: Eretz Israel 9 (1969) 28-32.

" El et Baal, le Dieu des Pères et Yahwe, in: Ug 6 (1969) 501-517.

Verdière E.A. La, The Elohist "E", in: BT 55 (1971) 427-433.

Vereno M., Vom Mythos zum Christos. Versuch einer Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte (Wort und Antwort 20), Salzburg 1958.

Vergil, Aeneis, hrg. und übersetzt von J.Götte (Tusculum Bücherei), Kempten [2]1965.

Vergote J., Joseph en Egypt. Genèse chap. 37-50 à lumière des études égyptologiques récentes (Orientalia et Biblica Lovanensia III), Louvain 1959.

Viennot O., Le cult de l'arbre dans l'Inde ancienne, Paris 1954.

Vincent A., L'Ancien Testament et l'histoire des Religions, in: OTS 8 (1950) 282-290.

Vincent L.H., Monuments en Pierres brutes dans la Palestine Occidentale, in: RB 10 (1901) 278-298.

" Canaan, Paris 1907.

" Le Nouvel Hypogée de Byblos et l'Hypogée Royal de Gézer, in: RB 33 (1924) 161-185.

Vink J.G., The Date and Origin of Priestly Code in the Old Testament (OTS 15), Leiden 1969.

Virolleaud C., Les inscriptions cunéiformes de Ras Shamra, in: Syria 10 (1929) 304-310.

" Proclamation de Seleg, chef de cinq peuples, d'après une tablette de Ras Shamra, in: Syria 15 (1934) 147-154.

" Les Chasses de Baal. Poème de Ras Shamra (BH), in: Syria 16 (1935) 247-266.

" Les Rephaim, in: Syria 22 (1941) 1-30.

Vogel E.K., Bibliography of Holy Sites, in: HUCA 42 (1971) 1-96.

Vogt E., Der Aufbau von Ps 29, in: Bibl 41 (1960) 17-24.

Volten A., Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsburg XIII und XIV vero) (Analecta Aegyptica 3), Kopenhagen 1942.

Volz P./ Rudolph W., Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert (BZAW 63), Giessen 1933.

Voss J.H., Homer, Ilias/ Odyssee, München (o.J.).

Vries J. de, Keltische Religion (RdM 18), Stuttgart 1961.

Vries S.J. de, The Origin of the Murmuring Tradition, in: JBL 87 (1968) 51-58.

Vriezen Th.C., The Exegesis of Exodus XXIV 9-11, in: OTS 17 (1972) 100-133.

Wächter L., Die Bedeutung Sichems bei der Landnahme der Israeliten, in: WZRostock 17 (1968) 411-419.

Wake C.St., Serpent Worship, London 1888.

Waldenfels H., Zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht, in: ZM 53 (1969) 257-278.

Wales H.G.Q., The sacred Mountain in the Old Asiatic Religion, in: JRAS (1953) 23-30.

Walker W., All the Plants of the Bible, London 1960.

Wallis G., Die Stadt in der Überlieferung der Genesis, in: ZAW 78 (1966) 133-148.

Walzer M., Exodus 32 and the Theory of the Holy War. The History of a Citation, in: HThR 61 (1968) 1-14.

Wambacq B.N., Instituta Biblica , I, De Antiquitatibus sacris, Roma 1965.

Warmington E.H., Josephus I, Contra Apionem (The Loeb Classical Library), London-Cambridge 1966.

Weidmann H., Die Patriarchen und ihre Religion im Lichte der Forschung seit Julius Wellhausen (FRLANT 94), Göttingen 1968.

Wein E.J./ Opificius R., 7000 Jahre Byblos, Nürnberg 1963.

Weinfeld M., Deuteronomy and the Deuteronomic School, London-Oxford 1972.

" The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its background, in: UF 4 (1972) 133-154.

Weingreen J., A Practical Grammar for classical Hebrew, London ²1959.

Weippert M., Gott und Stier. Bemerkungen zu einer Terrakotte aus Jāfa, in: ZDPV 77 (1961) 93-117.

" Abraham der Hebräer? Bemerkungen zu W.F. Albrights Deutung der Väter Israels, in: Bibl 52 (1971) 407-432.

Weiser A., Das Buch des Propheten Jeremia 25,15-52,34 (ATD 21), Göttingen 1955.

" Das Deboralied. Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie, in: ZAW 71 (1959) 67-97.

" Einleitung in das Alte Testament, Göttingen ⁶1966.

" Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I (ATD 24), Göttingen ⁵1967.

Wellhausen J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin [6]1906.

" Reste Arabischen Heidentums, Berlin [3]1961.

" Die Composition des Hexateuch und der Historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin [4]1963.

Welten P., Kulthöhe und Jahwetempel, in: ZDPV 88 (1972) 19-37.

Wendel A., Das Opfer in der altisraelitischen Religion, Leipzig 1927.

Weninger L., Altgriechischer Baumkultus, Leipzig 1919.

Wensinck A.J./ Kramers J.H., Hrg., Handwörterbuch des Islam, Im Auftrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen Amsterdam, Leiden 1941.

Westermann C., Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen [3]1963.

" Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den ausserisraelitischen Religionen (Gesammelte Studien, Theologische Bücherei 24), München 1964.

" Reich Gottes, BHH III 1573-1575.

" Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen, in: ThLZ 90 (1965) 489-496.

" Das Buch Jesaja 40-66 (ATD 19), Göttingen 1966.

Westermark E., The Origin and Development of Moral Ideas, 2 Bände, London [2]1912, [1]1908.

Westphal-Helbusch S., Freuds Totem und Tabu in der heutigen Ethnologie, in: ZfpsychosomatM 7 (1960/61) 45-58.

Wette W.L.M. de, Kritik der israelitischen Geschichte, Band I, Kritik der mosaischen Geschichte, Leipzig 1807.

Whybray R.N., ענות in Exodus XXXII 18, in: VT 17 (1967) 122.

Widengren G., The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, in: Uppsala Universitets Arsskrift 4 (1951) 1-80.

Whybray R.N., The Joseph Story and the Pentateuchal Criticisme, in: VT 18 (1968) 522-528.

Wiesmann H., Israels Einzug in Kanaan (Jos 3,1-5), in: Bibl 11 (1930) 216-230.

Wijngaards J.N.M., The Dramatization of Salvific

History in the Deuteronomic Schools (OTS 16), Leiden 1969.

Wildberger H., Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens (AThANT 37), Zürich 1960.

" Jesaja 6,1-8,4 (BKAT X, 4), Neukirchen-Vluyn 1969.

Wilhelm A., Die Rachegebete von Rheneia (Beiblatt der Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Institutes in Wien 4), Wien 1901, 9-18.

Wilhelm G., Tel Gezer, in: AfO 24 (1973) 218-220.

" Tell 'Arad, in: AfO 24 (1973) 228.

Wilson J.A., The Culture of Ancient Egypt, Chicago-London [12]1971.

Winnet F.U., The Mosaic Tradition, Toronto 1949.

Winton D.Th., Hrg., Archaeology and the Old Testament Study (Jubilee Volume of the Society for Old Testament Study 1917-1967), Oxford 1967.

Wiseman D.J., Flying Serpents?, in: Tyndale Bulletin 23 (1972) 108-110.

Wiseman P.J., Die Entstehung der Genesis. Das 1. Buch der Bibel im Lichte der archäologischen Forschung, Wuppertal 1957.

Wölfel D.J., Die Religionen des vorindogermanischen Europa, Christus und die Religionen der Erde, Handbuch der Religionsgeschichte, I. Band, Wien-Freiburg [2]1961, 161-537.

Wohlstein H., Vorstellungen von Toten- und Ahnengeistern, in: ZRG 19 (1967) 348-355.

Wolff H.W., Hoseas geistige Heimat, in: ThLZ 81 (1956) 83-94 (Theologische Bücherei 22, München [2]1973, 232-250).

" Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes, in: ZAW 73 (1961) 171-186 (Theologische Bücherei 22, München [2]1973, 308-324).

" Dodekapropheton 1, Hosea (BKAT XIV, 1), Neukirchen-Vluyn 1961.

" Das Kerygma des Jahwisten, in: EvTh 24 (1964) 73-98.

" Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch, in: EvTh 29 (1969) 59-72.

Wolff H.W., Das Ende des Heiligtums in Bethel, Archäologie und Altes Testament, Festschrift für K.Galling, hrg. von A.Kuschke und E.Kutsch, Tübingen 1970, 287-298 (Theologische Bücherei 22, München [2]1973, 442-453).

" Anthropologie des Alten Testamentes, München 1973.

Yadin Y. u.a., Hazor I-IV, Jerusalem 1958-1965.

" Some Aspects of the Material Culture of Northern Israel during Canaanite and Israelite Periods in Light of the Excavations at Hazor, in: Antiquity and Survival 2:2/3 (1957) 165-186.

" Further Light on Biblical Hazor. Results of the Second Season 1956, in: BA 20 (1957) 34-47.

" The Fourth Season of Excavations at Hazor, in: BA 21 (1959) 5-6.

" Symbols of Deities at Zinjirli, Carthage and Hazor, Essays in honor of N.Glueck, Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century, hrg. von J.A.Sanders, New York 1970, 199-231.

al-Yasin Izz ad Din, The Lexical Relation between Ugaritic and Arabic, New York 1952.

Yeivin Sh., The Israelite Conquest of Canaan (Publications de l'Institut historique et archéologie néerlandais de Stamboul sous la direction de A.A.Kampman u.a., Vol. XXVII),Leiden 1971.

Young E., The Call of Moses, in: WTJ 29 (1967) 117-135.

Young G.D., Concordance of Ugaritic (AnOr 36), Rom 1956.

Zandee J., Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90 (1965) 144-156.

Zapletal V., Der Totemismus und die Religion Israels, Freiburg (Schweiz) 1901.

Zenger E., Jahwe und die Götter. Die Frühgeschichte der Religion Israels als eine theologische Wertung nichtchristlicher Religionen, in: ThPh 43 (1968) 338-359.

" Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel, in: ZDMG Suppl 1 (1969), 334-342.

" Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (fzb 3), Würzburg 1971.

Zerafa P., The Land of Moriah, in: Ang 44 (1967) 84-94.

Zijl P.J. van, Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the ugaritic Epics (AOAT 10), Neukirchen-Vluyn 1972.

Zimmerli W., Das Zweite Gebot, Bertholet Festschrift, Tübingen 1950, 550-563 (Theologische Bücherei 19, München 1963, 249-276).

" Das Gotteswort des Ezechiel, in: ZThK 48 (1951) 249-262 (Theologische Bücherei 19, München 1963, 133-147).

" Das Buch des Predigers Salomo (ATD 16), Göttingen [2]1967, 121-253.

" Erkenntnis Gottes im Buch Ezechiel (AThANT 27), Zürich 1954 (Theologische Bücherei 19, München 1963, 41-119).

" Das Gesetz im Alten Testament, in: ThLZ 85 (1960) 481-498 (Theologische Bücherei 19, München 1963, 249-276).

" Ezechiel (BKAT XII 1.2), Neukirchen-Vluyn 1969.

" Form- und Traditionsgeschichte im Dienste der Verkündigung, ZKTh 92 (1970) 72-81.

" Erwägungen zum Bund. Die Aussagen über die Jahwe-Berit in Ex 19-34, Wort-Gebot-Glaube, W. Eichrodt zum 80. Geburtstag, hrg. von H.J.Stoebe (Beiträge zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes), Zürich 1970.

" Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel, Schalom, hrg. von K.H. Bernhardt, Stuttgart 86-96.

" Grundriss der alttestamentlichen Theologie (Theologische Wissenschaft 3, hrg. von C. Andresen, W.Joest u.a.), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972.

Zobel H.J., Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gn 49, Dt 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen "Israel" (BZAW 95), Berlin 1965.

Zorell F., Kunstvolle Verwendung des Reimes in Ps 29, in: BZ 7 (1909) 285-289.

" Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Rom 1968.

Zweites Vatikanisches Konzil, Konzilsdokumente, Dekret über den Ökumenismus, Erklärung über die Religionsfreiheit, Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, Luzern-München 1966.

N A C H T R A G

Bihlmeyer K./ Tüchle H., Kirchengeschichte, Erster Teil, Das christliche Altertum (Wissenschaftliche Handbibliothek), Paderborn [17]1962.

Buber M., Königtum Gottes, Berlin 1931, Heidelberg [3]1956.

Deimel A., Pantheon Babylonicum. Nomina deorum e Textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico ordinata, Rom 1914.

Donner H., "Hier sind deine Götter Israel", in: AOAT 18 (1973) 45-50.

Garcia-Treto F.O., Bethel. The History and Tradition of an Israelite Sanctury, Diss. Princeton 1967.

Westermann C., Arten der Erzählung in der Genesis (Gesammelte Studien, Theologische Bücherei 24), München 1964, 9-91.